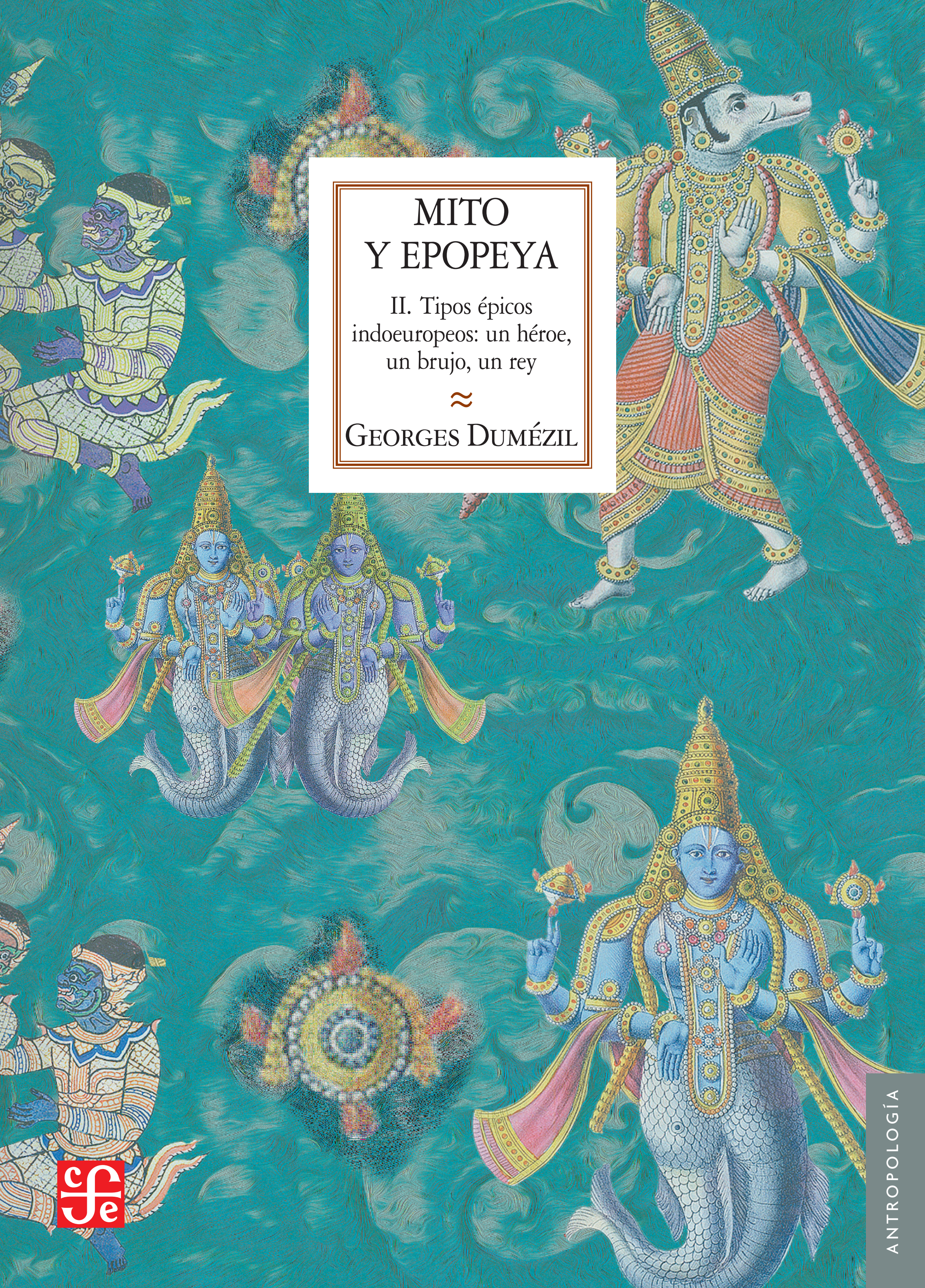

MITO
Y EPOPEYA
II. Tipos épicos indoeuropeos: un héroe, un brujo, un rey
≈
GEORGES DUMÉZIL
ANTROPOLOGÍA

Georges Dumézil (1898-1986)



Filólogo y antropólogo francés, es considerado uno de los más grandes especialistas en mitografía y reconocido mundialmente por sus contribuciones al estudio de la religión y la sociedad de los pueblos indoeuropeos. Se desempeñó como catedrático en las universidades de Varsovia, Estambul, Upsala, Princeton, Chicago y Los Ángeles, y en la Escuela de Altos Estudios de París. Siempre enlazó la labor docente con sus investigaciones antropológicas. El FCE también ha publicado del autor: *Del mito a la novela* (1973), *La cortesana y los señores de colores* (1989), *Escitas y osetas* (1989) y *Nostradamus. Sócrates* (1989).

Sección de Obras de Antropología

MITO Y EPOPEYA
II

Traducción
Sergio René Madero Báez

GEORGES DUMÉZIL

Mito y epopeya

II

TIPOS ÉPICOS INDOEUROPEOS: UN HÉROE, UN BRUJO, UN REY



FONDO DE CULTURA ECONÓMICA

Primera edición en francés, 1971
Cuarta edición, 1986
Primera edición en español (Historia), 1996
Segunda edición (Antropología), 2016
Primera edición electrónica, 2016

Dumézil, Georges
Mito y epopeya, II. Tipos épicos indoeuropeos: un héroe, un brujo, un rey / Georges Dumézil ; trad. de Sergio René Madero Báez. — 2ª ed. — México : FCE, 2016
451 p. ; 23 × 17 cm — (Colec. Antropología)
Título original: Mythe et épopée. Types épiques indo-européens: un héros, un sorcier, un roi
ISBN 978-607-16-3553-2

1. Mitología indoeuropea I. Madero Báez, Sergio René, tr. II. Ser. III. t.

LC BL660 V. 2 Dewey 808.801 D479m V.2

Diseño de portada: Teresa Guzmán Romero

Título original: *Mythe et épopée. Types épiques indo-européens: un héros, un sorcier, un roi*

Carretera Picacho-Ajusco, 227; 14738 Ciudad de México
www.fondodeculturaeconomica.com
Comentarios: editorial@fondodeculturaeconomica.com
Tel.: (55)5227-4672

ISBN 978-607-16-3553-2
ISBN 978-607-16-3334-7 (PDF)

Hecho en México • *Made in Mexico*

SUMARIO

Tercera parte
ENTRE LOS DIOSES Y LOS HOMBRES:
UN REY (YAYĀTI, YIMA, EOCHAID FEIDLECH)
[233]

CONCLUSIÓN
[355]

APÉNDICES

NOTAS
[389]

PREFACIO

El primer volumen de *Mito y epopeya** ha pretendido demostrar que tres grandes relatos épicos: el *Mahābhārata,* la "historia" de los orígenes romanos y el núcleo de las leyendas de los osetas sobre los héroes nartos, se formaron, sin duda, de manera independiente, pero en los marcos que les proporcionó una misma concepción tripartita del mundo y de la sociedad —soberanía mágico-religiosa y jurídico-religiosa; fuerza física, utilizada principalmente para el combate; fecundidad, con sus condiciones y sus efectos—, concepción que, después de haber dominado la ideología de los indoeuropeos, ha sobrevivido durante mucho tiempo, pese a las vicisitudes de la prehistoria y de la historia, en la mayoría de las sociedades que tienen una marcada componente indoeuropea. El presente volumen se articula con los resultados así obtenidos en lo que respecta al *Mahābhārata,* pero no constituye una mera prolongación de los mismos.

Por otra parte, esos resultados desbordaban con mucho la tesis del libro. Es verdad que la ideología tripartita explica suficientemente la composición del grupo de los "héroes buenos" del poema, de los cinco "casi hermanos" Pāṇḍava. ¿No tienen estos hijos putativos de Pāṇḍu por padres reales, en un orden de nacimiento que reproduce el orden jerárquico de estos padres, los términos de una muy antigua lista canónica de los dioses indoiranios de las tres funciones, lista rejuvenecida en un punto (Dharma, padre del hijo mayor) y conservadora en otro punto (Vāyu, padre del segundo)? ¿Y acaso los caracteres y los modos de acción de los hijos en la epopeya no se ajustan a los caracteres y a los modos de acción de los padres en la mitología? Pero esta comprobación, que realizó Stig Wikander en 1947, ha llevado a otras muchas, de igual índole, que se expusieron en el libro de 1968 y que pueden clasificarse en dos apartados:[1]

1) Ante todo, en lo que respecta a los personajes, los Pāṇḍava, considerados la transposición épica de un fragmento de teología, no constituyen un caso aislado en el *Mahābhārata*. Un gran número de héroes, tanto de los "buenos"

* *Mito y epopeya, I. La ideología de las tres funciones en las epopeyas de los pueblos indoeuropeos,* FCE, México, 2016. Debido a razones editoriales, hemos optado por conservar los datos de la edición francesa cada vez que el autor remite al primer volumen de *Mito y epopeya.* [N. del E.]

como de los “malos”, reproducen igualmente los caracteres y los modos de acción de los dioses o de los demonios de los que son declarados hijos o encarnaciones, y las relaciones que tienen varios héroes entre sí, de dos en dos (parentescos, amistades, odios…), se explican a menudo como la demarcación de las relaciones (afinidades, antagonismo…) que define la teología y que describe la mitología entre los dioses prototipos. Así, los dos grupos de *dramatis personae,* con los innumerables aliados de cada uno de ellos, hacen en la tierra y durante algunos años lo mismo que realizan en el gran mundo y en el gran tiempo los dioses y los demonios, irremediablemente rivales.

2) En lo que respecta a la intriga del poema, también se observa lo anterior. Esta rivalidad entre dioses y demonios fue captada por los autores de la transposición en su momento más patético: un fin y un renacimiento del mundo. Aunque los responsables de la literatura védica se desinteresaron de tales perspectivas y no nos han transmitido ninguna escatología, otros hindúes, aquellos cuya epopeya transpuso en seguida la mitología, habían conservado sobre este asunto representaciones que podemos considerar, por varias razones, mucho más antiguas. Sabemos la importancia que reviste en el mazdeísmo el enfrentamiento final entre el Bien y el Mal, entre los ejércitos de Ahura Mazdā y de Aṅra Mainyu, y entre los escandinavos son bien conocidas la destrucción y la resurrección cósmicas que describe *El crepúsculo de los dioses.* La que aparece en filigrana en el *Mahābhārata* es una escatología vecina de la escandinava que manifiesta correspondencias precisas y singulares con los hechos de las leyendas escandinavas más aún que con los sucesos iranios: los enemigos de los Pāṇḍava dominan la situación durante mucho tiempo, a raíz de una astucia perversa; después, la terrible batalla de Kurukṣetra concluye con la victoria de los “buenos”, pero también, con muy pocas excepciones, con el exterminio tanto de los “malos” como de los “buenos” mismos; el exterminio total de estos últimos lo impide en el último instante el héroe en quien ha encarnado el dios salvador, Viṣṇu; por último, esta salvación redunda en un verdadero renacimiento en el reinado idílico, desde entonces indisputado, del rey “bueno”, el mayor de los Pāṇḍava.

El observador se encuentra así transportado en dos ocasiones a una época muy remota. Por una parte, la lista de los dioses de las tres funciones que ha sido traspuesta a los Pāṇḍava es más arcaica que la lista védica, la cual abarca en lo esencial y corresponde, *mutatis mutandis,* a listas canónicas conocidas entre los romanos y entre los escandinavos; por tanto, conserva un fragmento de “teología estática” que ya es indoeuropea. Por otra parte, prolongando más

allá del silencio de los textos védicos una escatología cercana a la escatología reformada de los zoroastrianos de Irán y, más aún, a la no reformada de los escandinavos, el conflicto cósmico que se ha traspuesto a la batalla de Kurukṣetra se deriva igualmente de un conjunto de representaciones que ya son indoeuropeas.

No era imprevisible este doble descubrimiento que se refiere a lo esencial del *Mahābhārata,* pues se integraba a las enseñanzas convergentes que ya se habían recogido al azar en otras investigaciones mediante el examen comparativo de varios episodios insertos como cuerpos extraños en diversos lugares de la inmensa enciclopedia en que se convirtió el poema a la postre: reaparecen en la epopeya cierto número de tradiciones prevédicas, aunque ignoradas por los *Vedas,* algunas de las cuales pueden ser consideradas como indoeuropeas y otras, por lo menos, como indoiranias. La mayoría de estas tradiciones ya identificadas son en realidad propiamente mitológicas: constituyen viejos relatos relativos a los dioses o a ciertos hombres en su relación con los dioses. Por ejemplo, el episodio de Cyavana, que narra el conflicto en cuya conclusión los Aśvin, dioses canónicos del tercer nivel, fueron plenamente admitidos en la sociedad divina, la cual, por eso mismo, se completó con ellos; este episodio proporciona el esperado paralelismo con el relato escandinavo que describe el conflicto en cuya conclusión los Vanes, dioses del tercer nivel, fueron incorporados a la sociedad de los Ases y la completaron. El episodio de Indra Vr̥trahan, "el vencedor de Vr̥tra", aniquilado por su misma victoria y refugiado en forma reducida en el tallo de un loto situado en medio del mar, de donde lo hace salir el dios Fuego con sus encantamientos, es con toda seguridad prevédico, indoiranio, a través del paralelismo armenio (sin duda procedente de Irán) en que el dios Vahagn, es decir, Vərəθrağna, se lanza envuelto en llamas, por encima del mar, fuera del tallo del loto que lo contenía.

En suma, por la transparencia en su trama central y también con toda claridad en muchos episodios adventicios, el *Mahābhārata* se nos presenta ahora como el conservatorio de representaciones que los más antiguos arios habían traído consigo desde el noroeste, y que habían sobrevivido en medios distintos de los que han reproducido los himnarios y los tratados rituales; además, pese a la evolución de la sociedad, de la religión y de la mitología misma, los fósiles así conservados se presentan siempre, en sus características generales, con su forma y su valor primitivos. Es preciso explorar este conservatorio: tal será la labor de las próximas generaciones de especialistas en literatura comparada. En lo personal, pienso que he logrado reconocer una dece-

na de pequeños relatos sobre los cuales podemos señalar que "datan" de los tiempos más remotos, es decir, de los tiempos indoeuropeos, o por lo menos de los indoiranios. En esta obra estudio en forma detallada tres de tales relatos. Tienen en común esbozar un tipo de hombre —de hombre ideal— cuyas sociedades históricas no han dejado de reverenciar o de temer sus realizaciones, pero cuya exploración comparativa permite entrever una forma más arcaica, a partir de la cual, por un movimiento inverso —que es la fase más útil de toda operación comparativa, lingüística o de otra índole—, es posible detectar el curso de las diversas líneas de evolución.

Por tanto, este trabajo se sitúa resueltamente en lo que desde hace poco está de moda llamar *diacronía;* para decirlo llanamente, en la historia, alargada con una pequeña zona de ultrahistoria. Se desarrolla en lapsos considerables, desiguales, según los lugares. El *Mahābhārata,* del que forman parte todos los textos utilizados, no se deja datar con precisión, pero hay consenso en pensar que se conformó, tal como lo conocemos ahora, entre los siglos IV antes de nuestra era y el IV después de la era cristiana. Ahora bien, el primer ensayo confronta uno de estos textos hindúes con un expediente griego al que han contribuido todas las épocas del helenismo, así como con un par de testimonios escandinavos, de los cuales el más antiguo data de principios de nuestro siglo XII, y el otro, del XIV o del XV, y el fantasma indoeuropeo que se deja entrever gracias a estos acercamientos nos remonta, cuando más, hasta el tercer milenio. En el segundo ensayo, el texto hindú se considera paralelamente con un documento iranio que abarca desde el Avesta posgāthico hasta Firdusi, y su comparación instala en la primera mitad del segundo milenio un prototipo indoiranio, al que un hecho de vocabulario lidio parece conferirle más antigüedad. En el tercer ensayo, el texto hindú se compara, además de con un documento iranio de la misma envergadura que el precedente, con otro documento irlandés del que podemos pensar que su tema fue organizado antes de nuestra era y es también en el tercer milenio, quizá más temprano aún, donde hay que situar el hecho "comparativo" que el estudio saca a la luz. Pero, por supuesto, estas comparaciones que se remontan y descienden por el curso del tiempo sólo son posibles y eluden los constantes riesgos de caer en lo arbitrario a condición de que cada documento o grupo de documentos, considerado en la perspectiva de su respectiva época, se someta a un riguroso análisis que aclare su plan y su significado. Nos negamos a oponer, a disociar el estudio diacrónico y el estudio sincrónico.

Desde el punto de vista de la reconstitución de prototipos, los tres ensayos

que el lector tiene ante sí no logran resultados homogéneos. El segundo, aunque la comparación se limite allí a los hindúes y a los iranios (es decir, a dos grupos de sociedades estrechamente emparentadas), no descubre un esquema continuo, formado por episodios articulados, que pudiera atribuirse a antepasados comunes relativamente recientes de ambos grupos de tribus; no pone de manifiesto, como anuncia el subtítulo del libro, adaptado precisamente en virtud de este caso menos favorable, sino un "tipo" de hombre, un tipo de brujo, que India e Irán han colocado en relatos épicos diferentes, con valores distintos (puesto que el personaje del *Mahābhārata* se ha asimilado, con algunas singularidades, al género brahmánico, mientras que el personaje del Avesta y el del Shāhnāmeh se convirtieron en reyes); cuando más, ciertas características antiguas conservadas en uno y otro grupos se ponen de manifiesto en episodios orientados en forma semejante, de idéntica intención, pero los contenidos de estos mismos episodios no permiten reducirlos a la unidad. Por lo contrario, en el primero y en el tercer ensayos los personajes no son sólo tipos, sino que, ilustrándolas, aparecen como verdaderas novelas indoeuropeas que ponen de manifiesto la comparación entre Śiśupāla y Starkađr con Heracles y entre Yayāti y Eochaid Feidlech.

Preparado lentamente, "expuesto" oralmente durante diez años en el Colegio de Francia y, por último, en la Escuela de Teología de Chicago, este libro se ha beneficiado en varias partes con las discusiones y los consejos de varios colegas míos y también de varios de mis discípulos; y hay que decir que las opiniones de estos últimos no han sido las menos útiles. Me es grato reconocer mi deuda con los señores J. A. B. van Buitenen y A. Minard, que amablemente mejoraron los elementos hindúes de las demostraciones; con el R. P. J. de Menasce y con el señor M. D. Moinfar, que han revisado, con paciencia y dedicación, los documentos iranios.

GEORGES DUMÉZIL

Chicago, marzo de 1970

NOTA

Las referencias al *Mahābhārata* corresponden a la edición de Calcuta, si bien para todos los puntos importantes se tomó en cuenta el texto establecido por la edición crítica de Poona. Deseo aprovechar la ocasión para desagraviar a esta vasta y sólida empresa, de la que otrora me expresé irreflexiva y aun injustamente, tal como el señor van Buitenen ha tenido a bien demostrarlo con tanta gentileza. El reproche que formulé principalmente en las pp. 34 y 74-75 de *Mythe et épopée,* I, carece de fundamento y se suprimirá en las siguientes traducciones de esta obra. Sin embargo, no deja de ser verdad que los pasajes que la edición de Calcuta añade al texto, más sobrio, que reconstituye la edición crítica desarrollan a menudo —y ponderan, como cabe esperar de un buen comentario— las observaciones que ya figuran en la edición crítica, si bien en forma harto sucinta. Por lo demás, este grandioso monumento de Poona todavía resulta una obra sumamente interesante para el especialista en estudios comparados.

Guía de pronunciación

Cada una de las lenguas se cita empleando la ortografía o la transcripción usuales.

En irlandés y en escandinavo antiguos, el alargamiento de las vocales se indica con el acento agudo (´). En las demás lenguas se indica con un trazo sobre la vocal (ā); ə equivale a la vocal "δva" (en donde *δ* = *z* en español).

Las palatales *š, ž, č* y *ǰ* equivalen, respectivamente, a la fricativa sorda (francés ch*ance*) y sonora (francés j*amais*), y a la africada sorda (español *co*ch*e*) y sonora (inglés j*une*); *x* y *ǧ* equivalen a las modalidades sorda y sonora del *ach* (*j* en español = *aj*) del alto alemán; en avéstico, *θ, δ* y *þ, đ,* equivalen a la *z* en español, y al *th,* sordo y sonoro, del inglés, respectivamente.

En sánscrito, *r̥* es *r* vocal *(R̥gVeda = Rigveda); ṃ* indica que la vocal que precede se nasaliza; *c* equivale al castellano *co*ch*e; j* al inglés j*une; ṅ* y *ñ* son las formas que adopta la *n* antes de *k* y de *g,* y de *c* y de *j,* respectivamente; *ś* y *ṣ* constituyen dos variedades de africadas sordas (francés ch*ance*); *ṭ, ḍ, ṇ* son

cacuminales; *ḥ* es una aspiración sorda que sustituye a *s* en determinadas posiciones.

En escandinavo antiguo *y* equivale al alemán *ü,* y *j* es la semivocal de *i*.

En galés, *ll* es una lateral (el aire pasa por un lado de la boca); *w* como vocal equivale al francés *ou* (t*o*u*t*), y como consonante al inglés *w (work); u* es una variante de *i; y* equivale a *i* velar; *ch* equivale al *ach* (*j* en español) del alto alemán.

En irlandés antiguo, la *h* indica que la oclusiva que la precede debe aspirarse; *sh* es muy parecida a *ch* en francés (ch*ance*).

Los textos en irlandés donde no era posible uniformar la ortografía se citan siguiendo la edición a la que se hace referencia. En cuanto a los nombres propios iranios, hemos procurado, pese a las variantes, emplear sólo una forma en pehlevi y una forma en persa.

Primera Parte

LA APUESTA DEL JUEGO DE LOS DIOSES: UN HÉROE (ŚIŚUPĀLA, STARKAÐR, HERACLES)

A J. A. B. van Buitenen

Désirs que rien ne dompte, ô robe expiatoire,
Tunique dévorante et manteau de victoire!
C'est peu d'avoir planté d'une immortelle main
Douze combats sacrés aux haltes du chemin;
C'est peu, multipliant sa souffrance infinie,
D'avoir longtemps versé la sueur du génie.
Ô source de sanglots, ô foyer de splendeurs,
Un invisible souffle irrite vos ardeurs;
Vos suprêmes soupirs, avant coureurs sublimes,
Guident aux cieux ouverts les âmes magnanimes;
Et sur la hauteur sainte, où brûle votre feu,
Vous consumez un homme et vous faites un Dieu![1]

La Robe du Centaure

Je sens comme aux vertèbres
S'eployer des ténèbres
Toutes dans un frisson
A l'unisson

Et ma tête surgie
Solitaire vigie
Dans les vols triomphaux
De cette faux

Comme rupture franche
Plutôt refoule ou tranche
Les ancies désaccords
Avec le corps

Qu'elle de jeūnes ivre
S'opiniâtre à suivre
En quelque bon hagard
Son pur regard[2]

Cantique de Saint Jean

[1] Deseos indomables, ¡oh galas expiatorias, / túnica devorante y manto de victorias! / Es poco haber plantado con afán inmortal / doce sacros combates en trayecto triunfal; / es poco prodigar sufrimiento infinito / y verter los sudores del genio en cada hito. / ¡Oh fuente de sollozos y fuego en esplendor, / un invisible aliento reanima vuestro ardor; / vuestros supremos hálitos, como sublime guía, / llevan al cielo abierto por magnánima vía; / y en las santas alturas, en hoguera veloz, / consumiréis al hombre para tornarlo dios!

[2] En las vértebras siento / en transido momento / las tinieblas que llegan, / y me ciegan. // Mi cabeza surgía, / solitaria vigía / en los vuelos atroces / de las hoces // que rompían de un tajo / discordancias que trajo / con el cuerpo sufriente, / disidente. // Ebria, ebria de ayunos, / se obstina en seguir unos / rebotes en la nada / su mirada.

INTRODUCCIÓN

El estudio que a continuación presento prolonga un ensayo que preparé para un curso del Colegio de Francia en marzo de 1953, publicado en 1956 en *Aspects de la fonction guerrière* y reproducido con pocos cambios en 1969 en *Heur et malheur du guerrier,** pp. 51-92.

En efecto, fue en 1953 cuando se reunieron tres ejemplos de una interesante aplicación épica de la estructura indoeuropea de las tres funciones que propuse llamar, en obsequio a la brevedad, "los tres pecados del guerrero". Se refieren a un dios hindú, Indra; a un héroe escandinavo, Starkađr (en latín, Starcatherus), y a un héroe griego, Heracles. A los dos héroes, el tema les da el marco general de su trayectoria, desde su juventud hasta su muerte, mientras que por lo que se refiere al dios delimita sólo una parte de su trayectoria, lo que lo lleva a su decadencia provisional pero casi completa.

Según la quinta sección del *MārkaṇḍeyaPurāṇa,* Indra mata —acto necesario para la salvación del mundo, pero en sí mismo reprobable— a un ser demoniaco que tiene la categoría de brahmán y que, según algunos, es además el capellán de los dioses y hasta pariente de ellos; este acto sacrílego hace que el asesino pierda su *tejas,* su energía espiritual. Después, valiéndose de la astucia, Indra mata a un segundo demonio, ante el cual él, el guerrero, ha sentido miedo y al que, contraviniendo su vocación, no se ha atrevido a enfrentar en leal combate; a consecuencia de esta cobardía, pierde su *bala,* su fuerza física. Por último, como Júpiter en su relación con Anfitrión, toma la apariencia de un marido cuya mujer desea, y así logra sus propósitos; esta villanía sexual le hace perder su *rūpa,* su belleza. Ya no le queda nada, salvo —puesto que es preciso que este inmortal dure— un fragmento de *bala,* de la fuerza, que constituye la esencia de su función misma. Por consiguiente, Indra está como aniquilado y su situación es tanto más grave cuanto que la *tejas,* la *bala* y la *rūpa* que lo han abandonado parecen irrecuperables, pues cada uno de estos atributos ha entrado en el dios con el que tiene una afinidad natural: la energía espiritual pasó a formar parte de Dharma, personificación del derecho y de la moral; la fuerza física pasó a Vāyu, el Viento brutal; la belleza, a los dos en-

* Hay traducción al español: *El destino del guerrero,* 1971.

cantadores gemelos divinos, los Aśvin. Estos cuatro dioses, y lo que había quedado de Indra mismo, engendran en seguida, a cuenta de Pāṇḍu, cinco hijos, que finalmente forman el célebre grupo trifuncional de los cinco hermanos (o medios hermanos, o casi hermanos) Pāṇḍava.

En la exposición de conjunto de Diódoro de Sicilia, la larga serie de hazañas de Heracles, tan útil para los hombres y para los dioses, está cortada, interrumpida por tres faltas cuyos efectos son graves y requieren, además, una consulta a la sacerdotisa de Delfos, una expiación o un tratamiento. Por haber querido eludir el mandato divino que lo enviaba a ponerse a las órdenes de Euristeo, Heracles es víctima de la locura (λύσσα), mata a sus hijos y, vencido por este revés, debe resignarse a cumplir los Trabajos que imaginó para él Euristeo, junto con otras muchas tareas de segundo orden. Concluida esta labor, Heracles mata, valiéndose de una astucia vergonzosa y no en leal combate, a un enemigo que se encontraba cerca de él; entonces contrae una enfermedad física (νοσήσας) de la que no puede librarse sino convirtiéndose, por consejo de la Pitia, en esclavo de Onfalia, reina de Lidia. Por último, después de una serie de hazañas "libres", el héroe se olvida de que acaba de casarse, con todas las formalidades, con Deyanira, y tiene una unión culpable, cuya consecuencia directa es que siente que le devora la carne el fuego (θερμασία) de la túnica empapada en la sangre de Neso y, después de una última consulta a la Pitia, sube a la hoguera del monte Eta.

En la presentación de Saxo Gramático, la única completa, la serie no menos larga y variada de las hazañas del héroe Starcatherus está distribuida en tres periodos, exactamente en tres vidas, cada una de las cuales está obligatoria y fatalmente señalada por un *facinus,* una fechoría. Ayuda al dios Othinus a matar a un rey noruego, su amo y su amigo, en un simulacro de sacrificio humano. Después de la muerte de otro amo suyo, un rey sueco, huye vergonzosamente del campo de batalla, con lo que contribuye al desastre del ejército. Por último, se deja comprar por unos conjurados en 120 libras de oro y mata a un tercer señor suyo, el rey danés Olo.

Brahmanicidio, cobardía en vez de hazaña guerrera, villano adúltero, tal es el expediente judicial de Indra. Desobediencia a Zeus, cobardía en el campo del honor, olvido del deber conyugal, tal es el de Heracles. Y el de Starcatherus: asesinato de su rey en un sacrificio humano, huida del campo de batalla después de la muerte de su rey, asesinato de su rey mediante el pago de oro contante y sonante. Cada una de las tres listas de pecados contraviene sucesivamente las reglas de lo sagrado, la vocación del guerrero y, en una u otra de las secciones más importantes —sexualidad, riqueza—, las reglas de la moral de la tercera función.

Este paralelismo ciertamente no era ilusorio; pero, ¿qué enseñanza transmitía? Desde 1953 yo ya había señalado, entre los tres testimonios, tomados de dos en dos, unas correspondencias más particulares en las que no participaba el tercero. En efecto, únicamente los pecados de Indra y los de Heracles, en los que éstos son plenamente responsables, acarrean sanciones separadas, inmediatas, automáticas, en tanto que los pecados de Starcatherus, resultado de una maldición contra la que él no puede hacer nada, no tienen tales efectos. Sin embargo, también en esto el consenso entraña una diferencia muy importante: mientras que Indra pierde sucesivamente, sin que medie una reparación, los tres fundamentos de su ser (energía espiritual, fuerza física y belleza) y se encamina así, en forma continua y lineal, hacia su provisorio aniquilamiento después del tercer pecado y de la tercera pérdida, por el contrario, la "locura" y luego la "enfermedad" de Heracles sanan del todo; después de una expiación, se restablece su salud física y mental, y es el tercer pecado, por sí mismo, el que lo lleva a una situación para la que no hay más remedio que la muerte voluntaria. En contraste, en razón de esta última característica, la estructura griega está más cercana de la escandinava, en la que los dos primeros *facinora* no tienen efectos nefastos, pero en la que Starcatherus, en cuanto ha cometido el tercer acto vil, no tiene más que una idea, una necesidad: ofrecerse, voluntariamente, a la espada de un asesino que él mismo ha elegido. En suma, la amplitud de las divergencias hacía pensar —de ahí el título del ensayo de 1956— que sólo el marco general de "los tres pecados del guerrero" es el que forma parte del legado literario indoeuropeo y que cada una de esas tres sociedades lo utilizó independientemente, en forma original.

Y, sin embargo, entre Starkađr-Starcatherus y Heracles aparecían, más allá de este marco general, algunas correspondencias muy precisas: no sólo sus muertes voluntarias, sino sus tipos de paladines desfacedores de entuertos que erraban a través del mundo; la ayuda recompensada que solicitan a un joven amigo, y que obtienen, para el género de muerte que han elegido, y sobre todo, en sus comienzos, las dos divinidades antagonistas que fijan u ordenan sus destinos y que forman parte de las dos primeras funciones en algunas listas canónicas muy conocidas: Óđinn y Þórr, Hera y Atenea. Se entreveían así las grandes líneas de una intriga común, en que los tres pecados no eran ya sino una correspondencia más entre otras. Pero, ¿cómo habría que interpretar esta amplia correspondencia en la que no participaba India?

A decir verdad, el expediente comparativo estaba un tanto desequilibrado por la sencilla razón de que dos héroes humanos estaban enfrentados allí a un dios:

los pecados de Indra pertenecen a la mitología; los de Heracles y los de Starkaðr a la epopeya. Esto, ciertamente, no excluye la comparación, pero el caso era que había una circunstancia más inquietante. Los críticos no han dejado de observar que el documento utilizado era un Purāṇa; por cierto, el *Mārkaṇḍe-yaPurāṇa* que ha conservado otros temas sin duda arcaicos, pero que en este punto nos gustaría que estuviera apoyado por una versión épica; ahora bien, aunque un texto del *Mahābhārata* expone bien una teoría de la decadencia de Indra en este mismo sentido, falta ahí justamente lo que más importaría: el tema de los tres pecados. Por tanto, no podemos rechazar la teoría de que un autor relativamente tardío haya sistematizado los pecados, o por lo menos algunos pecados de Indra —noción bien conocida desde los tiempos de la literatura védica en prosa, así como, por otra parte, la noción de las "pérdidas" del dios—, en el marco de las tres funciones que le sugería el fin de la historia: el engendramiento de los Pāṇḍava por los dioses de las tres funciones.

En términos más generales, la idea de que un guerrero, hombre o dios, cometa sucesivamente un pecado espectacular en cada una de las tres zonas (sociales, morales, incluso cósmicas) definidas por las tres funciones no es tan singular para que no se haya podido reinventar de manera independiente en varios lugares, en varias sociedades donde la ideología de las tres funciones seguía viva y dominante. Todo es asunto del contexto. Ahora bien, el contexto de "los pecados de Indra" en el *MārkaṇḍeyaPurāṇa* es del todo diferente de los contextos de los pecados de Starkaðr y de Heracles. Al debilitarse así el tercer término de la comparación, y que acaso sea secundario, sólo quedaban como testimonios la saga y Diódoro, con el margen de indeterminación que entraña, para cualquier estudio de literatura comparada, un expediente que se reduce a dos testimonios.

En otra de sus partes, el estudio de 1953 requería un suplemento de investigación. Respecto de Starkaðr, me había parecido natural y fácil, desbordando el tema de los tres pecados, interpretar el conjunto de su trayectoria, y esto, confiando en Saxo Gramático; porque ¿acaso no es el único que presenta por completo, con sus tres contenidos y de manera muy clara, el cuadro de los *facinora* que los textos en antiguo islandés se limitan a anunciar? Por ello, se prefirió el relato de Saxo para estudiar otros puntos de la saga donde no concuerda con el relato islandés y, en particular, para estudiar un punto muy importante, puesto que constituye uno de aquellos, además del tema de los tres pecados, en que las leyendas de Heracles y la de Starkaðr presentan una convergencia especial: las relaciones del héroe con dos divinidades que se inte-

resan por él en forma diversa, Hera y Atenea, Óđinn y Þórr. En consecuencia, Starkađr se ha considerado un "héroe de Þórr", especie rarísima, que se puede oponer a la especie "héroe odínico", representada abundantemente. En efecto, en la narración de Saxo, el dios Thor parece del todo benevolente hacia Starcatherus, puesto que su única y decisiva intervención consiste en corregir el nacimiento monstruoso del héroe para darle una forma humana, condición de su prestigiosa trayectoria, mientras que Othinus, al lado de incontables beneficios, es plenamente responsable de la fatalidad que mancha con tres crímenes esta trayectoria.

Tal interpretación mía se ha enfrentado a más oposición que asentimiento, y algunos críticos benévolos, como mi llorado amigo Jan de Vries y Edward O. G. Turville Petre, han objetado que el testimonio más antiguo, la alusión que ha hecho un escaldo del siglo IX a una tradición a todas luces aceptada en su época, no se entiende sino admitiendo, en concordancia con la *Gautrekssaga* y contra el texto de Saxo, que Þórr verdaderamente mató a un gigante llamado Starkađr, que no puede ser, como lo expresa la saga, más que "un primer Starkađr", abuelo del héroe.

Por consiguiente, era necesario revisar tan discutible solución, no obstante el examen de Heracles: perseguido por Hera, protegido por Atenea, en un contexto en que estas dos diosas son sin duda, diferencialmente, la Soberana y la Combatiente, ¿no es el héroe griego el hermano de este Starcatherus al que el soberano mago Othinus favorece sólo para obtener su primer crimen, y al que el paladín Thor le había dado al principio la forma humana, dejándole la fuerza de un gigante?

El estudio de "los tres pecados del guerrero" ha quedado así, durante cerca de tres lustros, cargado con una doble incertidumbre: en cuanto al valor del documento hindú y al sentido que hay que dar al destino del héroe escandinavo y, por ende, a la semejanza innegable que presenta su trayectoria con la de Heracles. Al no aparecer ningún elemento nuevo de decisión, de arbitraje, no había la posibilidad de entablar debates ni de considerar ningún argumento decisivo en pro o en contra. Como suele suceder, la solución se presentó en el campo de otra investigación muy diferente.

Desde 1947, es decir, desde el descubrimiento que hizo Stig Wikander acerca del fondo mítico del *Mahābhārata,* yo no había dejado de explorar las numerosas e importantes consecuencias de la tesis, tanto para la interpretación del poema mismo como para la utilización comparativa de la muy arcaica mitología que se descubría bajo la transposición épica. La investigación des-

embocó varias veces en notables correspondencias entre esta mitología paravédica, a menudo prevédica, y la mitología escandinava: es así como el Dyauḥ que actúa en filigrana a través de Bhīṣma, con su nacimiento extraordinario y el papel que desempeña en la dinastía, se identifica con el Heimdallr-Rígr del Eda, y como la "batalla escatológica" que recubre la batalla de Kurukṣetra no tiene paralelo más cercano que el Ragnarök. Desde el principio, un personaje atrajo la atención porque parecía pertenecer, por su índole misma, a otro periodo de la mitología hindú y porque, no obstante, se prestaba, en su papel de salvador *in extremis,* a comparaciones precisas con la mitología escandinava: se trata de Kṛṣṇa y, a través de él, de Viṣṇu. Lo esencial que considero poder presentar sobre el tema se encuentra en *Mithe et Épopée,* I, en el último capítulo de la primera parte ("Anéantissement et renaissance"), pero no es posible en pocos años poder agotar, ni siquiera examinar bien, tan vasto problema. Kṛṣṇa, más exactamente el Kṛṣṇa del *Mahābhārata,* debe observarse no sólo en su papel general de consejero y protector de los Pāṇḍava, sino en todas sus intervenciones particulares. Su relación en especial estrecha con Arjuna; la libertad que sólo él tiene de autorizar y sugerir conductas dudosas, incluso mentiras, sin mancharse; su participación en una batalla en la que, sin embargo, no combate; la pareja desigual que forma con su hermano Balarāma, y otras muchas singularidades, invitan a la reflexión y sin duda reservan gozosas sorpresas al especialista en literatura comparada. Fue en un momento de esta investigación, ya larga, y que sin embargo apenas comenzaba, cuando Kṛṣṇa proporcionó a Starkađr —y a través de él, a Heracles— el "hermano" hindú cuyo lugar ocupaba Indra en forma extraña.

Es en el segundo libro del *Mahābhārata* donde Kṛṣṇa lleva a cabo su primera intervención importante en la vida de los Pāṇḍava. Induce a Yudhiṣṭhira, el mayor de los hermanos, en apariencia reconciliado con sus desagradables primos, los hijos de Dhṛtarāṣṭra, a celebrar el sacrificio de la entronización real que, en este contexto, tiene también valor imperial: Yudhiṣṭhira no sólo gobernará en su reino, sino que será el soberano reconocido por todos los reyes de India. Con sus consejos y con varias acciones, Kṛṣṇa es el que en verdad dirige los preliminares de la celebración de los ritos. En especial, aparta dos obstáculos que además son solidarios: antes de la ceremonia, a un rey contrincante; al principio de la ceremonia, a alguien que desde hace poco calificamos de contestatario. Este último se llama Śiśupāla, y su extraña historia es narrada con gran detalle. Es la historia que buscábamos.

Del 25 de enero al 15 de marzo de 1962, en siete conferencias que pronuncié en el Colegio de Francia, intenté domar a este ingobernable personaje. Desde entonces he avanzado en su estudio, y a continuación expongo el estado actual de mis investigaciones.

I. STARKAÐR

Los textos

La novela de Starkaðr se conserva en dos documentos muy voluminosos, uno de los cuales va acompañado de un pequeño grupo de testimonios breves, fragmentarios, que no le agregan nada importante. Estos dos documentos tienen contenidos muy desiguales.

Uno fue redactado en antiguo islandés[1] por un autor bien informado sobre las antiguas tradiciones y conserva, intercalado en la prosa, un poema en el que se supone se expresa el personaje mismo. Por desgracia, el periodo de vida que abarcan este poema y este relato es limitado: sólo desde el nacimiento de Starkaðr hasta el día siguiente de su primer crimen. Sólo este periodo interesaba al *sagamaðr,* para el que Starkaðr no era sino una figura accesoria en un libro cuyo tema era muy distinto: en efecto, es al principio de la "versión larga" de la *Gautrekssaga* donde se nos presenta el personaje, en ocasión de la historia de su amigo y primera víctima, el rey Víkarr, que a su vez sólo es episódico. La redacción que leemos ahora data, sin duda, del siglo XIII, o cuando más del XIV, pero hay consenso en admitir que consigna fielmente un antiguo tema y, en particular, en que lo que agrega al poema que cita y explica, el *Víkarbálkr,* no es invención gratuita, sino conocimiento correctamente transmitido.

El otro documento se encuentra en las *Gesta Danorum* de Saxo Gramático[2] (nacido hacia 1150, muerto después de 1216). Traza la vida —o, mejor dicho, las tres vidas completas— de Starcatherus, repartidas en los libros VI (capítulos V a VIII), VII (capítulos V y XI), y VIII (capítulos VI y VIII), los cuales han sido, según la opinión plausible de Paul Herrmann,[3] casi los últimos que se compusieron entre los nueve primeros, o "libros mitológicos". En el texto hay intercalados muchos poemas, unos en versos alejandrinos, otros en metros líricos, que se atribuyen todos al héroe y parafrasean seguramente otros poemas en antiguo islandés. Las fuentes de Saxo no se pueden determinar, pero, hayan sido escritas u orales, no cabe duda de que trabajó basado en una o varias sagas de las que hoy no queda ningún rastro. El problema estriba en saber en qué medida las comprendió y hasta qué punto las alteró voluntariamente. En

cuanto a la parte que corresponde al episodio de la *Gautrekssaga,* Saxo es muy conciso y ambos relatos difieren en puntos importantes.

Esta leyenda ha sido ampliamente comentada. La mención, y a veces también el análisis de los trabajos anteriores a 1921, se encuentran en los *Erläuterungen zu den ersten neun Büchern der dänischen Geschichte des Saxo Gramático* de Paul Herrmann, I. *Teil, Kommentar,* 1922, pp. 417-467, 488 (¡segundo *facinus!*), 552-555 y 557-568. Paul Herrmann mismo ha hecho un nuevo comentario, concienzudo pero distorsionado por la idea preconcebida de negar la unión del conjunto y por fragmentar en extremo la interpretación. Después del primero de Herrmann, los principales estudios han sido: Herrmann Schneider, *Germanische Heldensage*, II, I, 1933, pp. 143-183; Jan de Vries, "Die Starkadsage", en *Germanisch-Romanische Monatsschrift*, núm. 36 (f. 5), 1955, pp. 281-297; la segunda parte de mi obra *Aspects de la fonction guerrière,* 1956, junto con un examen, en el apéndice, del artículo de J. de Vries (reproducida, poco modificada y sin este análisis, en *Heur et malheur du guerrier,* 1969, segunda parte); la actualización de la reseña que hizo Jan de Vries de *Aspects…, Beiträge zur Geschichte der deutschen Sprache und Literatur,* núm. 78, 1957, pp. 458-471; Edward O. G. Turville Petre, *Myth and Religion in Scandinavia,* 1964, pp. 205-211.

El estudio comparativo que se presenta a continuación, si es certero, cambia considerablemente la posición y los datos mismos del problema. Sigamos primero, fragmento por fragmento, la leyenda de Starkaðr en sus diversas variantes, y veamos lo que puede sugerir, si es que no llega a demostrarlo, la crítica interna.

Nacimiento, destino y primer crimen de Starkaðr

El responsable del episodio inserto en la *Gautrekssaga* conoce a dos personajes llamados Starkaðr. El primero, abuelo del héroe, era un gigante monstruoso, provisto de cuatro pares de brazos. Raptó a una muchacha y el padre de ésta recurrió al dios Þórr para que la liberara. Þórr mató al raptor y devolvió a la joven a su padre. Pero ella estaba embarazada; dio a luz a un bello niño de cabellos negros, un ser completamente humano que heredó de su progenitor una fuerza extraordinaria. Le pusieron por nombre Stórvirkr. Se casó con una princesa de Hálogaland y tuvo de ésta un hijo al que nombró, según la costumbre, igual que su abuelo, Starkaðr.[4]

Como lo único que desea narrar el autor del episodio es la muerte del rey

Víkarr, insiste en las relaciones que han tenido Starkađr y Víkarr desde que ambos eran muy jóvenes. Ahora bien, Stórvirkr había muerto a manos del rey de Agdes Haraldr, y el pequeño Starkađr fue criado por este último, junto con su hijo, Víkarr. A Haraldr lo había vencido y matado el rey de Hördaland, Herþjófr, quien tomó como rehenes a los hijos de muchos personajes importantes, comenzando por el pequeño Víkarr, y uno de los hombres de Herþjófr, Grani, llamado también "Grani el de las crines de caballo", o Hrosshársgrani, que vivía en Hördaland, en la isla de Fenhring, se llevó consigo en calidad de botín a Starkađr, que entonces tenía tres años. El niño permaneció nueve años en casa de Grani y llegó a ser grande y fuerte como un gigante. Entonces ayudó a su amigo Víkarr a reconquistar su reino, fue muy adicto a él, lo acompañó en muchas expediciones victoriosas y el rey lo colmó de honores.[5]

Pero alguien tenía un siniestro designio sobre los dos amigos: Óđinn, el dios soberano. En efecto, Óđinn destinaba al rey Víkarr a que se lo ofrendaran como víctima en un sacrificio humano y había elegido a Starkađr como sacrificador. Si, desde el punto de vista de los hombres, el acto que cometerá Starkađr es condenable y constituye una traición, no debemos ser tan severos desde el punto de vista del dios, ni debemos lamentarnos de la suerte de Víkarr: el destino de una víctima humana ofrendada a Óđinn, sobre todo por ahorcadura y lanzada, no es deplorable: esa víctima formará parte honorable en el más allá de la inmensa tropa de los Einherjar, que no sienten que pase el tiempo ni en las tabernas del Valhöll, donde son huéspedes del dios, ni en las praderas vecinas, donde se llevan a cabo, entre dos banquetes, encarnizados combates que ya no entrañan ningún riesgo. La inmolación a Óđinn equivalía a morir en el campo de batalla, anhelo de todo germano bien nacido. Eso es tan cierto que los escandinavos habían ideado una especie de sacramento para la salvación segura de quienes tenían la mala suerte de morir de muerte natural, por enfermedad o por vejez: la narración seudohistórica que hace la *Heimskringla (Ynglingasaga)* del reinado del "rey" Óđinn dice que éste había instituido un "signo de la lanza", un rasguño que, practicado en un moribundo, le aseguraba la dicha eterna, la cual normalmente no debía resultar sino de un golpe mortal recibido del enemigo. Con mayor razón, el guerrero, el rey sacrificado al dios, voluntariamente o no, tenía asegurado un más allá colmado de abundancia y violento. En cuanto al homicidio que Óđinn va a hacer que cometa Starkađr, no sólo no tendrá consecuencias nefastas para el héroe, ni en este mundo ni en el otro, sino que el dios endulza su orden con una serie de beneficios tan evidentes que nos asalta la tentación de dudar de su carácter criminal que, sin embargo, se declara explícitamen-

te en el relato. Así es como procede, o mejor dicho, como procedía el dios, y siempre había sido así.[6]

El Hrosshársgrani que se ha apropiado de Starkaðr y que lo ha criado con tanta solicitud y tanto éxito no es otro que una apariencia humana que ha adoptado el dios. Este Mentor espera pacientemente las circunstancias propicias para pedir a su Telémaco que realice el acto para el que lo ha elegido. Y ese momento llega en el capítulo VII,[7] cuando, en el transcurso de una expedición de vikingos, la flota de veleros de Víkarr es inmovilizada mucho tiempo cerca de un islote debido a que el viento no sopla. Dura tanto esta desgracia, que el rey y sus compañeros han recurrido a una consulta mágica para determinar su causa. La respuesta es que Óðinn desea que le sacrifiquen en la horca a un hombre de la armada. Se hace un sorteo, y el que resulta designado es el rey. La armada guarda silencio y aplaza la deliberación para el día siguiente. En efecto, no es cosa intrascendente eso de matar al rey de uno, aunque sea en sacrificio ritual; por otra parte, ¿cómo persuadir a Víkarr, amo de la expedición y libre de renunciar a ella, para que se ofrezca como víctima propiciatoria y asegurar un éxito en el que ya no participará?

Es entonces cuando interviene Hrosshársgrani. En medio de la noche despierta a Starkaðr, lo lleva en una barca a la playa del islote y lo guía a través del bosque a un claro en el que se celebra un *þing,* una extraña "asamblea del pueblo": una muchedumbre de seres con apariencia humana está congregada alrededor de 12 altos sitiales, 11 de los cuales ya ocupan los más importantes dioses. Revelando su verdadera identidad, Óðinn sube al duodécimo y anuncia que el orden del día consiste en fijar el destino de Starkaðr. En realidad, todo se reduce a un duelo mágico-oratorio entre Óðinn y Þórr. Este último, haciendo uso de la palabra inmediatamente, declara que no puede desearle ningún bien a un joven cuyo abuelo era un gigante al que tuvo que matar y cuya abuela, en su época de doncella, había preferido entregarse a ese gigante en vez de a él, Þórr, "¡el Þórr de los Ases!" En conclusión, propone un primer destino, malo: Starkaðr no tendrá hijos.[8] Óðinn establece una compensación: Starkaðr tendrá tres vidas de hombre.[9] Pero Þórr replica: cometerá una villanía, una *níðingsverk,* en cada una de ellas.[10] Y el duelo continúa: tendrá siempre, dice Óðinn, las mejores armas y la mejor vestimenta. Þórr decreta que no poseerá ni tierras ni bienes inmuebles. Óðinn resuelve que poseerá bienes muebles. Þórr determina que nunca se sentirá satisfecho con lo que tenga. Óðinn le depara que siempre tendrá éxito y saldrá victorioso en todos los combates. Þórr dice que recibirá una grave herida en toda batalla. Óðinn le concede el don de la poesía y de la improvisación. Þórr

replica que olvidará todo cuanto haya compuesto. Óđinn lo destina a agradar a los nobles y a los grandes. Þórr decreta que lo detestará el pueblo llano.

En este punto se detiene el plan del futuro de Starkađr. Los dioses ratifican sin debate las proposiciones de Óđinn y Þórr, se levanta la sesión, y Hrosshársgrani lleva de nuevo a Starkađr hasta los barcos. En pago de la ayuda que acaba de darle, le pide sin miramiento alguno que "le envíe al rey", es decir, que lo induzca a someterse a ser sacrificado: el dios se encargará de lo demás. Starkađr, reconociendo que debe pagar, acepta. Y el dios entrega al hombre, a partir de ese momento su cómplice, una lanza, "diciéndole que el arma tendría la apariencia de un brote de junco" *(reyrspróti).*

> Al día siguiente, por la mañana, se reunieron los consejeros del rey y tomaron la siguiente decisión: se procedería a llevar a cabo un simulacro de sacrificio. Fue Starkađr quien con todo detalle expuso el plan. Había cerca de allí un abeto y una especie de tronco precisamente debajo de una rama particularmente delgada. Como los cocineros habían matado y destazado un becerro para el almuerzo, Starkađr tomó los intestinos del animal, subió al tronco para tajar, los fijó como una soga a la rama y anunció: "Rey, tu horca está preparada; no parece muy peligrosa; ven acá, y te pondré la soga al cuello". El rey respondió: "Si este aparejo no es más peligroso de lo que parece, pienso que no me hará ningún daño. Pero si es lo contrario, que el destino decida lo que ha de suceder". Luego subió al tronco. Starkađr le pasó las tripas del becerro alrededor del cuello, bajó del tronco, y golpeó al rey con la vara, diciendo: "Ahora, te doy a Óđinn".[11] Al mismo tiempo, soltó la rama. El junco se transformó en una lanza que atravesó al rey. El tronco cayó a sus pies, mientras que los intestinos del animal se convertían en una especie de mimbre duro y la rama se enderezaba, lanzando al rey hasta el follaje. Así fue como murió Víkarr. Desde entonces el sitio se llama *Víkarshólmar:* "los islotes de Víkarr". Después de esta acción, Starkađr fue odioso para el pueblo y tuvo que huir de Hördaland.

Starkađr se va entonces a Suecia, donde se supone que recita el fin del *Víkarsbálkr,*[12] y ya no sabemos nada de su vida: ya no le interesa al *sagamađr*.

Desde el nacimiento de Starcatherus hasta la muerte de Wicarus, el relato de Saxo es breve. Helo aquí, completo (VI, v):

> 1. Hacia esa misma época, después de un naufragio en que sus compañeros habían perecido y del que sólo él se había salvado gracias a su vigor o a su buena suerte,

un tal Starcatherus, hijo de Storwerkus, fue acogido en calidad de huésped por Frotho, a causa de la increíble superioridad de su fuerza física y moral. Permaneció algún tiempo entre el grupo de íntimos del rey, cada vez más apreciado y objeto de honores; luego se le encomendó, junto con un magnífico navío, la misión de vigilar todas las costas en calidad de vikingo. Dotado por la naturaleza, en efecto, de un cuerpo que hacía de él un ser más que humano, tenía además una energía tan en conformidad con esta primera ventaja, que no se le consideraba inferior a ningún mortal. Su gloria se difundía tanto, que aún hoy el recuerdo de sus hazañas y de su nombre no ha perdido lustre, y lejos de limitar a nuestra Dinamarca el espléndido brillo de sus acciones, se había granjeado, en todas las provincias de Suecia y de Sajonia, un excepcional recuerdo.

2. Cuenta la historia que era oriundo del país que se sitúa frente a Suecia, del lado de Oriente, y que hoy es el vasto asentamiento de los estonios y de una gran muchedumbre de otras poblaciones bárbaras. Por otra parte, hay acerca de su nacimiento una tradición fabulosa y popular, formada por invenciones irrazonables y del todo inverosímiles. En efecto, algunos cuentan que, proveniente de la raza de los gigantes, denunciaba su origen monstruoso un número insólito de brazos. Pretenden también que fue el dios Thor el que, al romper las junturas de sus músculos, le quitó cuatro de sus brazos creados por error de una naturaleza desbordante y, dejándole un cuerpo normal, suprimió los dedos superfluos. En consecuencia, al no quedarle más que dos manos, su cuerpo antes gigantesco y conformado por la sobreabundancia de miembros, adquirió una apariencia mejor y más correcta y se redujo al módulo humano.

A la referencia a este nacimiento sigue, en forma brusca, una digresión mitológica a propósito de los dioses, de Thor y Othinus en particular (3-5). Naturalmente, explica Saxo, no se trataba de "dioses" sino de magos que, por su prestigio, habían hecho creer a la gente sencilla que lo eran, y esta impostura había infectado a Noruega, a Suecia y a Dinamarca. Por ello, sus nombres figuran en los días de la semana, de igual manera que los antiguos latinos designaban estos días según los dioses o según los siete planetas.

3. Pero la prueba de que aquellos a quienes honraban nuestros antepasados no eran los mismos a los que los romanos llamaban Júpiter y Mercurio y a quienes Grecia y el Lacio rendían un culto supersticioso, sale a la luz precisamente por estas denominaciones de los días de la semana. Porque los días que nosotros llamamos "día de Thor" y "día de Othinus" eran entre ellos el "día de Júpiter" y el "día de Mercurio". Y si admitimos según esta correspondencia que Thor es Júpi-

ter y Othinus es Mercurio, debemos decir que nuestros compatriotas convierten a Júpiter en hijo de Mercurio, puesto que entre ellos priva la opinión de que Thor es el hijo de Othinus. Y dado que los latinos afirman, por lo contrario, que Mercurio nació de Júpiter, tenemos que concluir que Thor es diferente de Júpiter y que Othinus es diferente de Mercurio […].

Saxo reanuda en seguida su relato tan bruscamente como lo había interrumpido (VI, v, 6-7):

6. Los antiguos consignan que el Starcatherus del que he hablado más arriba estranguló al rey de los noruegos, Wicarus; tal fue la primera villanía que cometió, y la llevó a cabo con el propósito de agradar a los dioses *[in Wicari Norvagiensium regis iugulo deorum favori facinorum suorum principia dedicasse].* El curso del acontecimiento, según afirman algunos, fue el siguiente: un día, Othinus quiso que Wicarus muriera en un suplicio; pero como no deseaba poner en práctica su designio de manera que todos lo vieran, añadió a la extrordinaria fuerza corporal que ya poseía Starcatherus no sólo la energía del alma, sino la habilidad de componer poemas para decidirlo a que lo ayudara a perpetrar la muerte del rey; tal era la muestra de reconocimiento que esperaba el dios a cambio de su amable generosidad. Con la misma intención, le concedió el don de una triple vida humana, a condición de que en cada una de estas tres trayectorias cometiera una acción abominable. De manera que sólo le atribuyó esta prolongación de vida manchándola de vergüenza *[quem etiam ob hoc ternis aetatis humanae curriculis donavit, ut in his totidem exsecrabilium operum auctor evaderet. Adeo illi consequente flagitio vitae tempora proroganda constituit].*

7. Luego Starcatherus se reunió con Wicarus y cultivó por algún tiempo su amistad íntima, tramando la traición al tiempo que fingía leal amistad y solicitud. Por fin partió con él en una expedición de vikingos y, como un tiempo obstinadamente desfavorable los obligó a guarecerse al abrigo de cierto lugar y los vientos no eran propicios para la navegación, perdían en la ociosidad la mayor parte del año, por lo cual pensaron que era necesario obtener el favor de los dioses mediante la sangre de una víctima humana. Echaron pues las suertes en una urna, y sucedió que fue la inmolación del rey la que se pidió. Entonces, Starcatherus hizo un lazo con mimbre y lo pasó alrededor del cuello del rey como para hacer un simulacro de suplicio que no debería durar sino un instante. Pero la rigidez del lazo era tal que el rey, colgado, exhaló el postrer aliento. Como aún palpitaba, Starcatherus, con su espada, le arrancó la vida que le quedaba y así se reveló pérfido en el momento en que debía auxiliarlo. No me parece plausible la

tradición según la cual la fragilidad del mimbre, bruscamente endurecido en su lazada, había tomado la consistencia de un nudo de hierro.[13]

Tras cometer este crimen, Starcatherus se asocia con un vikingo danés y recorre, primero en su compañía y después solo, inmensos territorios: Rusia, Rutenia, Biarmia, Suecia, Irlanda, Eslavia, y de nuevo Rusia, Bizancio, Polonia, Sajonia, y es entonces cuando llega a la corte del rey danés Frotho (VI, v, 8-19). Por todas partes realiza proezas insignes y pone el ejemplo de las virtudes guerreras.

Óðinn, Þórr y Starkaðr en la "Gautrekssaga" y en Saxo

Las dos narraciones, la islandesa y la latina, siguen el mismo esquema, en términos generales, pero presentan profundas diferencias en varios puntos. Y, como sucede cada vez que en una comparación no se dispone sino de dos términos de referencia, resulta difícil obtener un arquetipo cuyos textos conocidos serían dos derivados divergentes. Además de que no se tiene la seguridad de que haya existido tal arquetipo —los folcloristas están acostumbrados a descubrir así dobletes irreductibles—, es inevitable, por más esfuerzos de objetividad que haga el crítico, que, de probabilidad en probabilidad, se aventure más allá de aquello a lo que tiene derecho. En el caso presente, la crítica interna desemboca, sin embargo, en ciertos resultados positivos.

La referencia al nacimiento es más compacta en Saxo que en la saga. No se menciona en ella sino a un solo Starcatherus, que reúne en sí lo que la saga distribuye entre los dos Starkaðr, el abuelo y el nieto: la monstruosidad de nacimiento, la intervención de los dioses y el inicio de la trayectoria heroica. Este desacuerdo, que a primera vista parece considerable, se reduce, sin embargo, por el hecho de que, según la *Víkarsbálkr,* el nieto lleva en su cuerpo, en forma de muñones, la huella de la monstruosidad de los brazos superfluos del abuelo. Sé muy bien que los críticos, dispuestos a mutilar los textos y a rechazar como adición posterior todo cuanto no encaja con la idea que se forjan de la intriga "original", han censurado la estrofa del poema que dice todo eso en términos claros:[14] sus razones para hacer esto son muy débiles. Si no se mutila el *bálkr,* ambas versiones, la islandesa y la latina, no son tan diferentes, puesto que, aun en la primera, Starkaðr no es, ni siquiera en sus inicios, un bello joven del que difícilmente se creería que desciende de un gigante monstruoso: al contrario, al nacer, por este origen, es idéntico al Starcatherus

que “retocó” Thor y, como él, lleva los estigmas, *jötunkuml:* muñones o prefiguraciones de miembros no desarrollados, o bien cicatrices de miembros cercenados.

En estas condiciones, no es posible saber cuál de las dos variantes se apega a un relato original. La *lectio* de Saxo es apenas más *difficilior* que la de la saga, y ambas, en formas diferentes, se refieren al tipo de héroe liberado de brazos superfluos (Saxo: amputación directa; saga: amputación con transmisión hereditaria del “carácter adquirido” pero con huellas del estado anterior). Ahora bien, este tipo no tiene una analogía en el conjunto de narraciones heroicas del Norte, y eso, sin duda, constituye el hecho más importante. Al principio, nos inclinamos a pensar que es la saga la que, para disminuir sin suprimir la rareza del tipo, la repartió en dos tiempos y en dos generaciones, a su vez separadas, y que Saxo conservó sobre este punto una serie de datos más simple y pura. Sin embargo, cuando apreciamos las alteraciones que Saxo o su fuente directa se permitieron hacer en otros muchos casos en que es fácil detectarlas, dudamos en atribuirle aquí tal fidelidad. Además, un fragmento de poema muy anterior (del siglo X) a la *Gautrekssaga,* cuatro versos del escaldo Vetrliđi Sumarliđason (los únicos que se han conservado de toda su obra) mencionan a Starkađr en una lista de gigantes a los que hizo mal el dios Þórr:[15]

Tú has quebrado las piernas a Leikn,
tú has aporreado a Þrivaldi,
tú has abatido a Starkađr,
tú has dado muerte a Gjölp.

El acto violento y hostil que designa el verbo *steypa (to throw [hurl] down, to overthrow)* no puede ser aquél por el que el Thor de Saxo “reduce a Starcatherus al módulo humano”. Es más bien el verbo por el que Þórr, en la saga, mata a ese primer Starkađr.

Las divergencias se vuelven más profundas si consideramos el papel que desempeñan los dioses tanto en el relato del nacimiento (el monstruo reducido al módulo humano) como en el del asesinato de Víkarr. Porque son los dioses quienes dirigen aquí el juego, por más que desaparezcan en seguida y se desinteresen, al menos en apariencia, por la trayectoria que le han preparado al héroe.

También en este pasaje Saxo es más simple y parece más coherente. Ambos dioses intervienen en forma sucesiva, sin interferirse, y lo hacen sobriamente, cada uno para otorgar un don o varios, que no admiten réplica. Thor

reduce al joven Starcatherus a la forma humana, y su acto parece haberlo interpretado Saxo como un beneficio, puesto que de un gigante horrible ha hecho un hombre y le ha brindado la oportunidad de llevar una existencia útil e ilustre. Sólo después se manifiesta Othinus. Como necesita obtener de Starcatherus un servicio que, desde el punto de vista humano, es un crimen abominable, un *facinus,* el asesinato del rey, su señor y amigo, le paga con generosidad: le otorga todas las cualidades físicas y morales que harán de él un héroe excepcional; también le concede el talento poético, gracias al cual el héroe será, además, el primer gran escaldo y una vida que abarcará hasta tres existencias humanas normales. Sin embargo, en esta presentación de "dones" hay una dificultad: Othinus no necesita sino un *facinus,* el primero, el asesinato de Wicarus; ahora bien, lastra el don de las tres vidas con una triple servidumbre: Starcatherus cometerá tres *facinora,* uno en cada vida. ¿Por qué? Podríamos responder, en nuestra calidad de especialistas modernos en literatura comparada, que dado que la saga está compuesta con base en el tema tradicional de "los tres pecados funcionales del guerrero", los tres *facinora* se impusieron, al precio de una torpeza de composición,[16] pero esto sería dar poco crédito a la habilidad de los *sagamenn.* Más bien nos inclinamos a pensar que Saxo alteró un poco, en este punto, un original que era más satisfactorio.

Además, aunque las intervenciones de los dioses Thor y Othinus son sucesivas y sin ningún elemento de rivalidad ni de conflicto, un punto de la narración de Saxo despierta cierta sospecha: el paralelismo que hace de ambos dioses, de sus naturalezas, de sus interpretaciones latinas (que, colocado entre el nacimiento y la trayectoria del héroe, abre un paréntesis en el relato), interrumpe el interés sin ninguna ventaja; pues, ¿qué ventaja hay en definir así, el uno en relación con el otro, en oposición recíproca, a dos dioses cuyas intervenciones son del todo independientes, y que ni siquiera son complementarias? Ahora bien, esa es una práctica de Saxo respecto de la cual la "saga de Hadingus", sobre todo en el primer libro de las *Gesta Danorum,* ilustra bien la fórmula y esclarece el sentido.[17]

Hadingus es el dios Njörðr, transpuesto en héroe. En héroe, más bien como vikingo, lo cual no deja de ser una acrobacia dado el carácter esencialmente pacífico de Njörðr en la mitología (tal es, por otra parte, el destino de todos los seres divinos: que los transformen en otros seres, y tal es el caso de ese otro "apacible", Baldr, al que Saxo ha hecho actuar como guerrero en sus nueve primeros libros, los "libros mitológicos", para dar una prehistoria a su historia danesa). Pero era imposible para cualquier mitógrafo escandinavo hablar de Njörðr, de la vida y de la parentela de Njörðr, sin mencionar la distinción, la

oposición de los dioses Ases y de los dioses Vanes, y hasta su guerra inicial, puesto que es al término de esta guerra, en virtud del tratado de paz, cuando los grandes dioses Vanes —Njörđr, Freyr y Freyja— se convierten en asociados de los Ases, miembros como ellos de una sola comunidad, y puesto que, más especialmente, esta guerra constituye una ruptura en la vida de Njörđr: primero dios Vane puro (con un matrimonio incestuoso), después es Vane retocado según la "moral" de los Ases (con un nuevo casamiento no incestuoso). Saxo, que parece haber comprendido mal en esta circunstancia la teología pagana de los antiguos escandinavos, no podía, ya que todos sus personajes eran hombres, transponer como tales estas divisiones de los seres sobrenaturales. Sin embargo, no los dejó perder: en dos ocasiones, al principio, en el momento en que la mitología imponía una definición diferencial de los Ases y de los Vanes, y luego, al desenvolverse la acción, cuando la mitología presentaba la guerra y la reconciliación de los dos grupos divinos, Saxo intercaló, en largos paréntesis inútiles, sin relación alguna con la acción, dos exposiciones: una, teológica, la otra, mitológica, haciendo corresponder con torpezas evidentes estos dos elementos fundamentales del relato prototipo.

Debió de suceder lo mismo en la novela de Starcatherus. Si Saxo incluyó en ella una definición diferencial de Thor y de Othinus que de ninguna manera es necesaria para la acción tal como él la expone, es sin duda porque en la saga escandinava sobre Starkađr que utilizó la oposición de caracteres entre Þórr y Óđinn desempeñaba, al contrario, en este mismo lugar, un papel importante y, por lo mismo, el "historiador" danés modificó aquí y simplificó el relato del *sagamađr* desconocido, suprimiendo de la intriga un ejemplo particular de la rivalidad de los dos dioses y sustituyéndolo con una teoría general.

Se puede objetar, ciertamente, que el relato de Saxo presenta bien, virtualmente, una oposición en los comportamientos de ambos dioses con respecto al héroe, y que eso basta para motivar su confrontación en forma de digresión teológica; la acción de Thor sólo consiste en dispensar beneficios, sin contraparte mala, mientras que la acción de Othinus es desagradablemente ambivalente, y que de los términos de Saxo se infiere que ello obedecía a que el dios tenía necesidad del primer acto vil y por esta razón se interesó mucho por el héroe. Pero sucede que aquí Thor no se opone directa ni activamente a Othinus; no interviene, por ejemplo, para defender de esta mala suerte a su protegido del primer instante.

A esta dificultad de interpretación se agrega otra.[18] El papel que desempeña Othinus se ajusta a lo que enseña sobre Óđinn la tradición escandinava: dios soberano, otorga dones que equivalen a "suertes", es decir, que fija un destino:

dios complejo, inquietante y malhechor, compone este destino con privilegios "buenos" acompañados de una exigencia "mala". Tampoco es de extrañar que se interese por Starcatherus, gigante de nacimiento, gigante humanizado; más de una característica del ambiguo Óđinn, comenzando por su ascendencia, lo acerca a esa raza. Por el contrario, el papel que Saxo hace desempeñar a Thor es singular: en todas las circunstancias, este dios es el enemigo irreconciliable de todos los gigantes; mata a los que se aventuran por los dominios de los Ases y va a matar a los que moran en los dominios de éstos; el país de los gigantes es el teatro ordinario de sus hazañas. Ahora bien, al encontrarse con un joven gigante que, circunstancia agravante, está señalado por una monstruosidad —seis brazos— que lo convierte en tres veces más peligroso, no lo mata; aunque lo tiene a su merced, no sólo no lo aniquila, sino que practica en él una serie de operaciones quirúrgicas que lo vuelven a la normalidad. Esta única desviación de Thor en su vocación se queda sin explicar; Saxo es aquí sospechoso, *a priori,* de no haber entendido o de haber alterado un estado del relato en el que Þórr seguía siendo fiel a sí mismo, lo cual, dicho sea de paso, parece que indica que prefirió, en cuanto al nacimiento, la versión islandesa.

Por otra parte, si bien es cierto que el relato de la saga es más satisfactorio en lo que respecta a la teología, no está exento de dificultades de interpretación.

Þórr y Óđinn se oponen, incluso se enfrentan uno al otro, en el parlamento de los dioses, en el conflicto en el que el joven Starkađr es la apuesta; Þórr es constantemente hostil, y Óđinn, benevolente. La hostilidad de Þórr tiene dos causas, la primera de las cuales se conforma a su carácter: como el primer Starkađr era de la raza de los gigantes, a la que aborrece, no lo "restauró", sino que lo mató. Y, por supuesto, prolonga su odio hasta el nieto, aunque éste sea un hombre que sólo lleva las "señales"de los brazos suplementarios que le impuso su origen. La segunda causa es más asombrosa, al menos en una de las dos exposiciones sucesivas que consigna la *Gautrekssaga*; el capítulo III sólo narra lo normal: el gigante, según la práctica de su raza, ha raptado a una muchacha, al parecer sin el consentimiento de ésta; el padre ha pedido ayuda a Þórr, éste ha suprimido al raptor y ha devuelto a la víctima a su familia; una víctima que lleva en las entrañas al padre del héroe de la saga. Se ha asimilado con razón este acto vengativo de Þórr a algunas de las hazañas que le atribuye la mitología: más de un gigante ha sucumbido bajo su martillo por haber raptado o amenazado con raptar a una bella diosa. Pero en el capítulo VII, cuando Þórr enuncia sus quejas en la asamblea de los dioses, relata otra cosa: la muchacha había podido "elegir", *kjósa,* como en un *svayaṃvara* hindú, y había preferido *(kaus… heldr en…)* al gigante, no al dios, ¡a qué dios! a él, "el Þórr

de los Ases". Y si Þórr ha matado al gigante fue en castigo por esta impertinencia; simplemente actuó demasiado tarde, cuando la muchacha ya estaba encinta, por decirlo así, a través de un hijo interpuesto, con el nieto del enemigo del dios, el segundo Starkađr, de manera que, para poner fin a esta villanía, Þórr debe, ante todo, en la fijación de los destinos, condenar al joven Starkađr a no tener ni hijo ni hija, *hvórki eiga son né dóttur*. Esta competencia amorosa entre un gigante y Þórr y, en general, la noción de "amores de Þórr", son cosas singulares, aunque el orgullo, más que el sentimiento, parece animar aquí al dios. Sin embargo, abstengámonos de concluir demasiado pronto que este dato novelesco es la invención tardía de algún *sagamađr*. En todo caso, observemos que así impuesta por Þórr, la maldición de los tres *nídingsverk* se comprende; puesto que Óđinn ha gratificado al héroe con tres vidas, Þórr, sin prever nada preciso, anuncia tres actos viles. Recordemos que no era el mismo caso en el relato de Saxo, donde Othinus, que no necesita sino de un *facinus* de Starcatherus, anuncia y ordena, no obstante, tres.

Las relaciones de Óđinn y de Starkađr son a la vez más simples y más complejas en la saga que en Saxo. Más simples porque, en la escena en que ambos dioses, en una especie de batalla verbal, determinan contradictoriamente el carácter y el destino del héroe, Óđinn concede todo el bien, y Þórr, como era de esperarse de un rencor tenaz, impone todo mal. Más complejas también, y, para decirlo en pocas palabras, poco comprensibles, porque, por una parte, el favor de Óđinn hacia Starkađr redunda en pedirle, en hacerle cometer un gran crimen que va a deshonrarlo, y por la otra, porque este crimen es efecto de una extraña y excepcional connivencia del odio de Þórr y de un deseo de Óđinn.

Si hacemos caso omiso de la maldición de Þórr, en efecto, la conducta de Óđinn y el desarrollo de la intriga son lógicos: desde hace mucho, desde la infancia de Starkađr, Óđinn lo ha elegido para ser el oficiante en la inmolación de Víkarr; para ello, ha convertido al joven en su deudor; primero, criándolo y convirtiéndolo en un héroe eminente; después, en la fijación contradictoria de su destino, acumulando en su presencia las "buenas" fórmulas. No le queda sino presentarle su cuenta, y en efecto, es así como utiliza los dones: *Vel muntú nu launa mér,* "debes ahora recompensarme por la educación *[fóstri],* por la asistencia *[liđsemd],* que te he dado". Y Starkađr está a tal punto endeudado, y probablemente también encariñado, con su padre nutricio, que no opone ninguna objeción: *Vel, sagđi Starkađr…*

La intervención de Þórr distorsiona este mandato: porque si es Óđinn el que decide que el héroe vivirá tres vidas de hombre, *at hava skal lifa prjá*

mannzaldra, es Þórr el que, al determinar que el héroe cometerá una villanía en cada una de ellas, *hann skall vinna niđingsverk á hverjum manuzaldri,* anuncia, autoriza, convierte en algo verdaderamente "fatal" la acción criminal que Óđinn va a pedirle a Starkađr, al que ha cuidado durante tantos años, acción para la cual, precisamente antes de la escena de la asamblea de los dioses, ya ha preparado las condiciones inmediatas (ausencia de vientos que imposibilita la navegación, presencia de un árbol y de un tronco para tallar "naturalmente" aptos para el simulacro de colgamiento). ¿Cómo entender lo que parece ser una contradicción? En rigor, podemos pensar que, después de que Óđinn ha reunido las condiciones materiales para el crimen al que va a comprometer a Starkađr, desea compartir con otros la responsabilidad (aunque no sea ésta su costumbre) y hacer que en alguna forma lo cubra moralmente una decisión colectiva de los dioses; de ahí ese *þing,* esa asamblea general de las más altas divinidades, que se celebra, ¡oh maravilla!, precisamente en un islote cercano a la flota inmovilizada. Pero, ¿cómo es posible que Þórr dé a Óđinn precisamente lo que éste ha venido a buscar? ¿Tendremos que admitir la existencia de una complicidad entre ambos dioses, que parecen ser antagonistas? El conjunto del relato excluye esta hipótesis. ¿Deberemos suponer que, en su omnisapiencia, Óđinn previó que Þórr lanzaría la maldición de "las tres villanías"? Esta otra hipótesis es gratuita. O bien ¿supondremos, más sutilmente, que el astuto, el maquiavélico Óđinn ha actuado con Þórr, personaje de una pieza, modelo de honor sin componendas, como el torero que "trabaja" al toro, no enunciando el don de "las tres vidas" sino para suscitar la réplica "con una deshonra en cada una de ellas"? Pero, además de que la respuesta de Þórr pudo haber sido diferente (decretando tres grandes desgracias, tres decadencias físicas, por ejemplo), no es Óđinn, sino Þórr, quien en este punto del debate dirige y orienta la discusión: el don de "las tres vidas" que concede Óđinn no es más que la compensación, la contraparte de la primera maldición de Þórr: Starkađr, ha dicho Þórr, no tendrá posteridad. Bueno, que así sea, dice Óđinn, pero vivirá el tiempo de tres generaciones. Y sólo entonces, para contrarrestar esta contraproposición, Þórr le lanza su segunda maldición, la de las tres villanías. En realidad, ninguna explicación es satisfactoria y, por cualquier lado que lo veamos, el embrollo no se resuelve. ¿Acaso el *sagamađr* ha alterado y complicado el tema tradicional de la narración?

Se podría buscar alguna luz al respecto en el poema mismo, más antiguo, intercalado en la saga y cuyo relato en prosa no es sino un comentario. Pero la índole elíptica y retórica de este *Víkarsbalkr* hace que sus expresiones más precisas susciten la duda. Ciertamente, en esta especie de confesión, de defen-

sa que hace después de cometer el crimen ante la asamblea de hostiles y refunfuñantes nobles suecos, Starkađr imputa formalmente a Þórr la responsabilidad del asesinato de Víkarr, con una alusión a la maldición de los tres *níđingsverk:*[19]

Þess eyrindis
at Þórr of skóp
níđings nafn,
[…]
[…]
hlaut ek óhróđigr
illt at vinna.

Entonces me sucedió
que Þórr me impuso como suerte
el nombre de villano,
[…]
[…]
y fue mi destino, sin gloria,
cometer el delito.

Y en la estrofa siguiente, es un plural púdico —"los dioses"— el que disimula a Óđinn, a la voluntad y la iniciativa de Óđinn:

Skylda ek Víkar
í viđi hávum
geirþjófsbana
gođum at signa;
lagđa ek geiri
gram til hjarta.
Þat er mér harmast
handaverka.

He debido
en un árbol alto
consagrar a los dioses
a Víkarr, asesino de Gejrþjófr;
hundí la lanza

en el héroe, hasta el corazón.
Es el más doloroso, para mí,
de los actos de mi mano.

Así como en la conocida opereta la Bella Helena acusa a la fatalidad, olvidando tanto su voluntad propia como la maniobra del príncipe troyano, así Starkaðr hace resaltar la "mala suerte" que le echó Þórr y oculta todo lo que siguió entre la maldición y su primer efecto. Esta presentación, a todas luces tendenciosa, no libra de culpa a Óðinn ni al héroe, y no da testimonio, como se ha pensado a veces, de una tercera variante en la que, sin que intervenga Óðinn en el asunto, es directamente Þórr, y sólo Þórr, el que habría impuesto y arreglado el crimen. Por otra parte, la mención que hace una estrofa anterior (8 = 3) de Hrosshársgrani no permite descartar tan fácilmente al gran dios soberano: Hrosshársgrani sin duda alguna es Óðinn, tanto en el poema como en el relato en prosa, y su solicitud hacia Starkaðr no puede ser más desinteresada.

A través de estas dificultades y hasta de estas contradicciones, y ya sea que se admita en el origen una sola variante que Saxo hubiera alterado considerablemente y que los textos escandinavos hubieran conservado mejor, o bien que se admitan dos variantes sensiblemente diferentes, nos queda, sin embargo, un esquema bastante claro, único, pero con dos opciones:

1) Starkaðr es un gigante de muchos brazos reducido por Þórr al "módulo humano", o bien el nieto, homónimo, de un gigante de brazos múltiples al que mató Þórr, nieto que lleva las huellas físicas de esta ascendencia monstruosa.

2) Dos divinidades antagonistas intervienen en el principio de su trayectoria.

a) La fabulación de Saxo, que reduce este antagonismo, fuera de contexto, a una discusión teológica sin efecto sobre el acontecimiento, también reduce la intervención de Thor a la operación inicial, bienhechora y benevolente, que del gigante monstruoso ha hecho un hombre normal; y es a Othinus a quien reserva fijar las suertes, todas las suertes, las buenas y las malas, reduciendo por otra parte las malas a una sola, la de los tres *facinora* que lastran las tres *vitae* y de los cuales el primero es el que necesita Othinus.

b) En la saga, el antagonismo es activo y se expresa ampliamente en la fijación de las suertes; ambos dioses se disputan, en cierta forma, al héroe; uno quiere hacer de él un hombre dichoso, y el otro, un hombre desdichado; y es entonces cuando se comete el primer crimen, del que tiene necesidad Óðinn y que ha preparado con mucha antelación, pero cuya decisión, en tanto que *fatum,* la toma Þórr en el momento en que va a cumplirse.

Los "facinora", Starcatherus y los reyes

La continuación de la novela, desde el día siguiente al primer *facinus* hasta el cumplimiento del tercero, no ofrece ninguna dificultad: hemos recordado lo esencial en los párrafos anteriores y parece que Saxo, de aquí en adelante nuestra única fuente, ha entendido y respetado cabalmente la tradición escandinava, que no ha llegado hasta nosotros en lengua indígena, pero que sin duda existió, puesto que el anuncio de los tres *níđingsverk* en la *Gautrekssaga* sólo tiene sentido si la segunda y la tercera villanías, y no únicamente la primera, se han realizado en seguida. Por tanto, Starcatherus atraviesa sus tres vidas humanas en un envejecimiento continuo —poco después del episodio del asesinato de Vicarus, Saxo ya lo llama *senex—,* pero conserva todo su vigor, por lo menos hasta el tercer *facinus,* hasta que se agota el efecto conjunto del privilegio de longevidad y de la inmoral condición que se le ha impuesto como lastre.

Las terribles y mutilantes heridas que recibe en varios combates, la hostilidad que manifiesta frecuentemente hacia la gente del pueblo llano (excepto hacia los agricultores), corresponden a dos puntos de la maldición que Þórr inflige a Starkađr en la *Gautrekssaga,* puntos que Saxo no ha conservado como tales, pero cuya existencia en su modelo está probada aquí por su cumplimiento. Vista en conjunto, esta trayectoria constituye una serie de hazañas formidables; hazañas contra los bárbaros del Este y contra los agresivos vecinos de los escandinavos; se desarrolla al servicio de reyes suecos y daneses, hacia los cuales el héroe manifiesta una lealtad y una devoción sin debilidad alguna y que hace extensivas a los hijos de los monarcas después de la muerte de sus padres. Simplemente, así como ayudó a Óđinn a matar a su primer señor y amigo de la infancia, el rey Víkarr, falta aún a su deber dos veces, excepcionalmente, impulsado por la suerte que se le ha echado: el segundo *facinus* es una huida vergonzosa cuando el ejército sueco, en cuyas filas combate, acaba de sufrir el revés de la muerte de su rey; el tercero, el más vil, es el asesinato, mediante pago en dinero, de un rey danés poco estimable, pero que no obstante es su señor.

Resulta notable que los *facinora,* que Othinus en Saxo y Þórr en la *Gautrekssaga* han dejado en total indeterminación, sean así realizados, los tres, en el mismo terreno: las relaciones del héroe con los reyes, sus amos sucesivos. Starkađr pudo incurrir en otros muchos excesos deshonrosos: ahora bien, los dos asesinatos que comete son los de los reyes que confían en él, y su huida

del campo de batalla a raíz de la muerte de su rey —que era un usurpador, pero eso no viene al caso— es una falta a un deber póstumo hacia este rey, y a un deber grave: el de asegurar la transmisión del poder al hijo heredero, deber que ha cumplido en otras circunstancias, por ejemplo, cuando regresó a Suecia de Dinamarca para instalar en el trono al príncipe Sywardus, hijo del rey Haldanus, "muerto por rivales" (VI, VIII, 1).

Esta localización de los *facinora* es explicable: los hace particularmente escandalosos porque contradicen lo que, fuera de estas tres circunstancias, caracteriza a Starcatherus: una idea elevadísima, una especie de religión de la dignidad regia, una verdadera vocación de doctrinario, de defensor e incluso de preceptor de las personas de la realeza en cuanto tales. Esta característica es tan esencial en el personaje que justifica por sí mismo un episodio en tres partes, lleno de poemas, tan largo como el resto de la saga y que, si no se le considera desde este punto de vista, parece un cuerpo extraño: el de las tumultuosas relaciones del héroe con los hijos, hembra y varón, de un rey danés a quien ha servido, el cuarto Frotho. Pero mucho antes, y más brevemente, en la corte misma del rey Frotho, ya había enunciado la teoría de su conducta.

En efecto, fue a la corte de Frotho donde había ido a vivir después del primer *facinus* (VI, V, 1). Pero allí conservaba gran libertad de movimientos, y realizó hazañas desde Bizancio hasta el país, casi polar, de los "byarmienos". De estas largas correrías regresará por azar en el momento más oportuno, cuando los sajones, mal sometidos, habían puesto en entredicho y en peligro al rey danés (VI, V, 6):

> Sin embargo, los sajones comenzaron a preparar su revuelta y no pensaban sino en vencer sin hacer la guerra a este Frotho, invencible guerrero. Consideraron que la mejor forma de lograr lo anterior consistía en liquidarlo en un duelo. Por tanto, le enviaron un desafío, pues sabían que él siempre estaba dispuesto a aprovechar la oportunidad de un combate y también sabían que su valor no lo dejaría calmarse después con ninguna exhortación. En fin, consideraron que el momento era especialmente propicio, porque estaban enterados de que Starcatherus, cuya valentía temían más que nada, estaba ocupado en otros países.
>
> Mientras Frotho titubeaba y argumentaba que deliberaría con sus consejeros antes de responder, precisamente en ese momento Starcatherus regresó de su expedición. Lo que más censuró acerca de ese desafío fue que no era conveniente que los reyes se batieran en duelo con quienes no fueran sus iguales y que tomaran las armas contra plebeyos. Dijo que le correspondía a él, a Starcatherus, sostener ese combate, puesto que su nacimiento había sido más oscuro.[20]

Después de hacer esta declaración, que el rey aprueba convencido, Starcatherus se enfrenta y mata al enorme campeón Hama, contra el que los sajones pretendían que luchara el rey Frotho.

Ciertamente el héroe, leal a su rey, medía el peligro y quería salvarlo. Pero, precisa Saxo, eso no era para él lo más importante: al fin y al cabo un rey, tanto o más que cualquier otro guerrero, debe ser arrojado y exponerse, aun en desigual combate. Pero no debe degradarse. Simétricamente, el principal agravio que les habían hecho los sajones no era su revuelta ni su desafío, sino su desconocimiento de la dignidad, de la trascendencia de la realeza; hay una clase regia, la *compares,* que tiene derechos y deberes propios, opuestos a los del resto de los hombres. Ni en la vida internacional ni en la de su reino el rey debe rebajarse al nivel de los *populares,* compatriotas o extranjeros; ningún *popularis* debe elevarse al nivel de un rey, y mucho menos con la intención de superarlo.

El largo episodio de los hijos del rey Frotho (VI, VI, VII y VIII) no hace sino desarrollar y poner en escena, en la generación siguiente, esta misma enseñanza. Starcatherus es allí, a la vez, hombre de doctrina y hombre de acción; dicta y dirige imperiosamente, por así decirlo, un curso magistral y supervisa los trabajos prácticos.

Frotho ha muerto, asesinado por un danés llamado Suertingus, quien, por otra parte, también pereció en esa ocasión. Ha ocupado el trono el hijo de Frotho, pero este joven, Ingellus (Ingjaldr), observa una conducta sorprendente. En vez de tratar de vengar a su padre, se casa con la hija del asesino y tiene como favoritos a los hermanos de su mujer. Se abandona a los placeres, no sólo en la alcoba, a la voluptuosidad exuberante que le proporciona legítimamente su compañera, sino también en el comedor, a una glotonería descrita prolijamente y con todo realismo, en la que resalta, por otra parte, su intimidad escandalosa con sus comensales, que son sus cuñados, los hijos de Suertingus.

Starcatherus no puede soportar el espectáculo de esta *intemperantia.* Para que no parezca que él aprueba este libertinaje, *luxuriae assensor,* sale de Dinamarca, cambia de señor y se pone al servicio del rey sueco Haldanus. Pero desde Upsala, con gran indignación, vigila lo que sucede en la corte de Dinamarca. Hay que reconocer que allí acontecen cosas singulares, poco compatibles con la majestad de un vástago de sangre regia.

En primer lugar, allí está Helga (VI, VI), la hermana núbil de Ingellus. Esta desventurada acepta las asiduidades, las familiaridades y poco después las exigencias de un orfebre, *auri faber,* uno de esos hombres de la clase baja a los

que Starcatherus desprecia en especial, pues no estima sino a los trabajadores de la tierra y, entre los *fabri,* sólo a los que forjan las armas. Sin duda orgulloso por su riqueza, este advenedizo hace que Helga le desenrede los cabellos, y luego, bajándose el calzón, invita a la muchacha a espulgarlo.

Starcatherus se pone en movimiento, con el don de desplazamiento más que rápido que parece tener de sus orígenes gigánticos, y aparece en la sala donde se llevan a cabo estos menesteres desagradables. Se abalanza en seguida contra el orfebre, le impide huir y le rebana el trasero a espadazos, sin dejar de expresar a los dos culpables lo que siente, en 92 alejandrinos que son, sin lugar a dudas, la paráfrasis de un poema escandinavo. Se muestra dispuesto a reconocer a la muchacha circunstancias atenuantes; pero, ¡qué sermón le endilga! El monje-poeta da rienda suelta a su gusto por la *amplitudo:*

Defer auis, uenerare patres, memor esto parentum
et proavos metire tuos, stet gloria carni.

Respeta a tus mayores, venera a tus antepasados,
acuérdate de quien te ha traído al mundo, mide tu raza:
que el honor siga vinculado a tu linaje.

A continuación aplasta con su desprecio al orfebre mutilado:

Quis furor incessit? Quod te, faber improbe, fatum
impulit ingenuam tentare cupidine stirpem?

¿Qué locura te posee? ¿Qué fatalidad, infame orfebre,
te ha impulsado a llevar tu deseo hasta una noble raza?

Y luego se dirige nuevamente a la hija de Frotho:

Aut quis te, virgo claris dignissima fulcris,
egit in obscuram Venerem?…

Y a ti, muchacha, digna entre todas de un lecho ilustre,
¿quién te ha impulsado a tener amores vulgares?…

Pero eso no es sino un preludio. Ya ejecutada la justicia, cuando Helga ha sido devuelta al buen camino, Starcatherus regresa a Suecia, desde donde

sigue observando sin indulgencia a Dinamarca y, cuando lo cree necesario, vuelve a atravesar los estrechos con su velocidad sobrenatural. Después de una segunda "lección" que da a un joven noble y de buena voluntad, pero atolondrado, prometido de otra hija de Frotho (VI, VII), he aquí la tercera escena, el platillo principal: Starcatherus riñe al rey mismo, al débil Ingellus (VI, VIII).[21]

El viejo héroe acaba de instalar en el trono de Suecia al joven Sywardus, a quien los asesinos de su padre impedían reinar, cuando se entera, *fama rei crebrescente,* de que las abominaciones de la corte danesa ya no son tolerables. Decide ponerles coto y emprende el camino llevando a la espalda una gran carga de carbón. A quienes le preguntan, les responde que va, con ese carbón, a avivar el alma maltrecha del rey Ingellus, *Ingelli regis hebetudinem ad acuminis habitum carbonibus se perducturum.*

Llega a la sala en la que Ingellus, primero con su mujer, y luego en compañía de ésta y de sus cuñados, se entrega a los más formidables excesos y refinamientos gastronómicos. Desconocido para la *regina* y tratado sin muestras de estima por ésta, pero pronto reconocido por Ingellus y tratado desde ese momento con toda clase de atenciones, se niega a comer, arroja a la cabeza de la reina los regalos que ella le entrega torpemente, apabulla al músico encargado de halagarlo y recita a Ingellus poemas llenos a la vez de invectivas y de exhortaciones: la fuente de estas piezas líricas es, sin duda, de nueva cuenta, la de uno o dos poemas escandinavos, pero el virtuosismo y la exuberancia verbal de Saxo seguramente han sobrepasado a sus modelos.[22] Lo que el héroe reprocha al joven rey en estas estrofas sáficas, 21 estrofas en el primer poema y 49 en el segundo, es que fraternice con los asesinos de su padre en vez de vengarlo; es estar *virtute vacuus;* entregarse a la voluptuosidad —y todo ello expresado en un latín muy crudo que, por ejemplo, sigue los movimientos de la mano de Ingellus por las partes más secretas del cuerpo de su mujer—, y también darse a la glotonería, a la que llama *petulantis stomachi ingluvies;* pero sobre todo, haciendo que resalte y pese en todos esos reproches, le echa en cara no saber comportarse como un rey.

En ese torrente de elocuencia no designa al joven como rey más que una sola vez, en tercera persona, con aplastantes epítetos, al tiempo que recuerda enfáticamente la conducta del *rex* Frotho, las prácticas habituales de los *reges* y de la asamblea de los reyes, *contio regum*. Así, en el primer poema, se reprocha la muerte de Frotho: "No debí alejarme de ti, pues eso era tu sentencia de muerte, *maxime regum* (estrofa 12)". "Ah, que no haya yo estado allí cuando un huésped pérfido degollaba al rey, *regis iugulum petebat*

(estrofa 13)". "¡Ay de mí, que no morí con el rey, o vengándolo!, *pari gaudens sequerer beatum funere regem*"… En contraste, recrimina al nuevo rey, Ingellus (estrofa 19):

Sed probum quaerens adii gulosum
deditum ventri vitioque regem
cuius in luxum studium refudit
foeda voluptas.

Al venir aquí a buscar a un rey virtuoso,
encontré uno glotón, entregado a su vientre, al vicio,
cuya alma ha sido llevada al libertinaje
por una vergonzosa voluptuosidad.

El segundo poema desarrolla desmesuradamente el tema del rey degenerado; he aquí, por ejemplo, la figura que recibe la glotonería (estrofa 12):

Quis prior regum potuit gulosus
viscerum putres agitare sordes
aut manu carptim fodicare foedum
alitis anum?

¿Cuál de los reyes precedentes se ha permitido, llevado por la gula,
hurgar en las suciedades pútridas de los bueyes o
picar con la mano, para desprender trozos de carne
del inmundo ano de un ave?

Y el escaldo campeón grita así su dolor (estrofas 30-31):

Unde, cum regum tituli canuntur
et ducum vates memorant triumphos
pallio vultum pudibundus abdo
pectore tristi.

Cum tuis nil eniteat trophaeis
quod stilo digne queat adnotari
nemo Frothonis recitatur heres
inter honestos.

> Por eso, cuando se cantan los méritos de los reyes
> y cuando los poetas celebran los triunfos de los jefes,
> con el corazón apesadumbrado, oculto con vergüenza
> el rostro bajo mi manto.
> Como en ningún lugar brilla el esplendor de tus trofeos,
> y como tú no has hecho nada que merezca consignarse por escrito,
> el heredero de Frotho, como si no existiera,
> no es citado entre los hombres de corazón valeroso.

Cada vez más violento, fustiga a Ingellus para que recobre el buen juicio y comprenda las exigencias de sus funciones regias (estrofa 37):

> *Te pudor late comes insequetur*
> *et gravi vultum feriet rubore*
> *quando magnorum sociata ludit*
> *contio regum…*

> La vergüenza te acompañará por todas partes
> y hará implacablemente ruborizar tu rostro,
> cuando la asamblea de los grandes reyes
> se regocije en sus fiestas.

Y surge lo maravilloso. Esta vez en prosa, Saxo describe la metamorfosis del joven:

> Al principio, el rey sólo prestó oídos sordos a los poemas. Pero en seguida, animado por la exhortación más apremiante de su preceptor, sintió tardíamente que se encendía en su corazón el fuego de la venganza y, de anfitrión, convirtióse en enemigo de sus huéspedes. Se dirigió a toda prisa al extremo de la mesa y arrojó todo el ímpetu de su ira contra sus invitados, mató con su espada a los hijos de Suertingus de la manera más sangrienta y, con el puñal desenvainado, degolló a aquellos a los que había regalado el paladar con las delicias de su mesa.

Y he aquí la glosa de Saxo, a la gloria de un héroe que, a todas luces, siente cerca de su corazón:

> ¿No debe inspirarnos admiración este anciano que, con una elocuente advertencia, expulsó del alma del rey un vicio sin límites y, en su lugar, habiendo

extirpado toda la malicia, sembró las muy eficaces semillas del valor? Al igualar él mismo en su acción la mano del rey, no sólo dio el ejemplo más completo de su propia valentía, sino que supo inducir en el corazón de otro el arrojo que le habían arrebatado.

Y el héroe recita —se supone que compone para la circunstancia 57 alejandrinos—, una última pieza poética que por lo demás es incompleta y fragmentaria, con la que concluye el sexto libro y que inicia el grito con el que otorga a Ingellus, en vocativo, el título de *rex* que hasta entonces le había negado o sólo le había dado por burla:

Rex Ingelle, vale, cuius iam prodidit ausum
plenum animi pectus…

Rey Ingellus, ¡salud a ti, cuyo corazón lleno de
valentía por fin produjo un golpe audaz!

Y más adelante vuelve a pronunciar el título, siempre en vocativo, para incitar al joven rey, que acaba de matar a sus cuñados, a que se deshaga de la hermana de éstos, su esposa:

Tu quoque, rex, saevam, si quid sapis, effuge nuptam,
ne lupa consimilem sibi fetum gignat et ex te
belua consurgat proprio nocitura parenti […]

Si tienes buen juicio, ¡oh rey!, escapa de tu temible esposa,
no vaya a ser que dé a luz a un fruto idéntico a sí misma
y nazca una fiera de ti, fatal para su propio padre…

Así se expresa, en un paroxismo, la principal “idea” de Starcatherus. Vemos que, detrás de su vinculación sentimental con la persona, y después, con la memoria de Frotho, es en realidad a la realeza a la que sirve, imperiosa y doctoralmente, como auténtico *educator,* induciendo al hijo del gran rey, al joven rey, a una acción regia, a cuya conclusión le discierne, o mejor dicho, le confiere el título que es el objeto de su culto y que no le negaba sino para devolvérselo con su contenido pleno, con toda su grandeza. Esta defensa apasionada y agresiva de la dignidad regia es verdaderamente fundamental en el personaje.

Una vez que ha "rectificado" a Ingellus, Starcatherus puede partir nuevamente, con el espíritu ya libre, hacia otros combates, que culminan, al principio del octavo libro, en la famosa batalla de Bravalla, de la que se dice que compuso el relato en verso.

El fin de Starcatherus; Starcatherus y Hatherus

Saxo sigue siendo también, en su octavo libro, nuestra única autoridad en cuanto al relato de la muerte de Starcatherus: los escasos datos que se ha pensado pedir al folclor local —pues las *Gesta Danorum* mencionan el lugar donde se supone que ocurrió el acontecimiento— no son más que textos de Saxo folclorizados o audaces asimilaciones, semicultas, del héroe de Saxo a los gigantes de las fábulas locales. Al respecto, no nos ilustra ningún *excursus* en ninguna saga, ninguna alusión en ningún poema escáldico. Esta escasez de información es lamentable, porque, al igual que para relatar las "infancias", también aquí el monje, apasionado por las tradiciones nacionales, pero mal preparado para entenderlas en toda su profundidad, ciertamente tuvo algunas confusiones; en pocas palabras, su relato no es del todo comprensible, ya sea porque haya yuxtapuesto algunas variantes, como pudieran sugerirlo varias repeticiones, o bien porque haya racionalizado torpemente su tema, o simplemente lo haya alterado. Sigámoslo paso a paso.

Al haber agotado Starcatherus sus tres vidas, ya no es sino una ruina. Él, que hace un instante, pese a su edad avanzada, era aún el adalid en plena actividad, en quien su señor, el rey Olo, cifraba toda su confianza, a quien los conjurados comprometían por dinero para acabar con el reinado de este peligroso tirano, y a los que después castigó vigorosamente por haberlo seducido, de pronto ya está casi ciego, camina apoyándose en bastones, aunque conserva suficiente fuerza para aporrear a los imprudentes que se le acercan, pero ya es incapaz de maniobrar, de cargar al asalto. Y, no obstante, este episodio final sigue inmediatamente al asesinato de Olo y al castigo de los conjurados, no sólo en el tiempo, sino muy justificadamente: constituye la consecuencia de sus actos. Si nos empeñamos en restablecer cierta verosimilitud en lo fabuloso, admitiremos que, después del tercero y último *facinus* previsto, la fórmula con la que Othinus le había conferido esas dos vidas alargadas, al no tener ya ningún objeto, ha dejado de operar, por lo cual el héroe se vio bruscamente acosado por los estigmas de una extremada y triple vejez.

En todo caso, *prolixa iam aetate defessus,* decide que no morirá así, de *senium,* ni de enfermedad; *egregium fore putavit, si voluntarium sibi conscisceret exitum, fatumque proprio maturasset arbitrio*, "estimó que sería bello asegurarse una muerte voluntaria y apresurar su fin por libre decisión". En lo cual, observa juiciosamente Saxo, se apega a la vieja moral de los germanos, tan a menudo ilustrada y consignada en la *Ynglingasaga* con el gran nombre de Óđinn: *adeo quondam rei bellicae deditis morbo oppetere probrosum existimatum est,* "tan es verdad que, a los ojos de los hombres dedicados a la carrera de las armas, morir de enfermedad era cosa vergonzosa". Por otra parte, el anciano tiene una razón más personal para terminar con su existencia: el remordimiento por su último *facinus* o, más profundamente, el sentimiento de que con ese último *facinus* su vida ha perdido la ambigüedad que le daba un sentido tan especial; por ello, vinculando su propia muerte a la de Olo, decide consagrar el dinero que tan vergonzosamente ha recibido como precio por la sangre de su señor a comprar a un asesino de su elección para que lo liquide (VIII, VIII, 1).

Provisto de dos espadas y dos bastones, camina lentamente y tiene varios encuentros. El primero no suscita ninguna dificultad: sólo está destinado a hacer valer un rasgo de su carácter que ya se ha ilustrado varias veces en precedentes episodios (el orfebre mutilado, los "salvadores" rechazados) y que corresponde a una de las fatalidades que Þórr, según la *Gautrekssaga,* le ha impuesto, a saber: la incompatibilidad de humor que lo opone a la gente llana. Un hombre del pueblo, *popularium quidam,* pasa, en efecto, cerca de él, y considerando que dos espadas son demasiadas en manos de un viejo, *geminum gladiorum usum seni supervacuum ratus,* le pide que le ceda una; Starcatherus finge consentir en ello, deja que el hombre se le acerque y le rompe la cabeza (*ibid.,* 2).

Con el segundo encuentro (que es decisivo) comienza la dificultad. Un joven, Hatherus, que al principio no nos es presentado, regresa de la caza con sus perros y ve de lejos la escena. No reconoce al viejo héroe y, por juego o por burla, le envía a dos de sus compañeros, quienes, naturalmente, son recibidos a bastonazos y mueren. El joven se acerca, reconoce a Starcatherus sin que éste lo reconozca, y le pregunta si quiere cambiar una de sus espadas por su carro, *an gladium vehiculo permutare vellet.* Por lo demás, nada en su actitud es amenazador, ni siquiera insolente: en efecto, un carro convendría más al anciano decrépito que una segunda espada (*ibid.,* 2). Pero Starcatherus lo toma por un *irrisor* y recita 58 alejandrinos (*ibid.,* 3-6) en los que deplora (VV. 1-26) las miserias de la vejez avanzada, del *senium,* y en los que rememora su voca-

ción de guerrero y sus hazañas del pasado (vv. 40-58: *at mihi si recolo, nascenti fata dedere / bella sequi, belloque mori*…). En el intervalo de estos dos temas (vv. 27-39) expresa un deseo notable, que arroja una luz inesperada sobre su joven compañero Hatherus:

> Nadie tiene compasión de mí; nadie, en la muchedumbre, consuela al viejo; nadie, excepto, si estuviera aquí, Hatherus, para auxiliar a un amigo en desgracia. Él, cuando juzga que alguien es digno de su afecto, sin desviarse de la vía que ha elegido, la sigue constantemente y se niega a romper los nexos que ha establecido. También, a quienes han hecho méritos en la guerra, les da abundantemente dignas recompensas y los cuida. Reparte con magnanimidad sus riquezas y, por su magnificencia, se aplica a llevar a la cumbre el esplendor de su gloria y se eleva por encima de muchos poderosos. Su valor en la batalla iguala a su devoción por los amigos: siempre dispuesto a guerrear, negándose a huir, ávido de entrar en combate, incapaz de dar la espalda al enemigo que lo acosa […][23]

Tal es, pues, la verdadera naturaleza de este joven cazador despreocupado que el azar, al menos en apariencia, ha llevado a la presencia del viejo héroe, el cual, en su humillación, deseaba fervientemente encontrarlo, entre todos los hombres, para un auxilio que no necesita. Y el elogio que hace de él como de un personaje ilustre se aplicaría a los más grandes jefes vikingos, tan generosos con sus compañeros como fieros ante el enemigo.

Pero he aquí que otros poemas intercalados en la prosa nos remontan hacia atrás en el tiempo, renovando en verso la escena que se nos acaba de relatar en prosa (*ibid.,* 7-9). Hatherus hace su ofrecimiento en 22 alejandrinos: que el anciano le venda una de sus espadas, a cambio de un carro. En 65 alejandrinos, Starcatherus expresa su indignación al desconocido:

> *improbe, verba seris facili temeraria labio*
> *auribus inconcinna piis […]*

y recapitula detalladamente los acontecimientos de su vida gloriosa.

Al final se produce un efecto teatral: por el giro que ha tomado la conversación, el viejo comprende que tiene ante él a Hatherus. Pero al mismo tiempo nos enteramos de algo sorprendente: este Hatherus por el que se deshacía en elogios Starcatherus, contando con la fidelidad de su afecto, no es otro que el hijo de Lennus, o Lenno, uno de los conjurados que lo corrompieron para decidirlo a matar a Olo y a quienes, cuando recuperó su verdadero ser, él mató.

En seguida ve en el joven al asesino ideal, al que buscaba, y le suplica que lo mate: ¿acaso no es un muchacho de noble nacimiento? Como tiene que vengar a su padre, este servicio que se le pide, ¿no está conforme a su deber? He aquí la escena, hasta su conclusión:

> 10. Así habló Starcatherus. Por fin comprendió, por las palabras que habían intercambiado *[mutuo sermone],* que era Hatherus, el hijo de Lenno. Reflexionó que ese joven era de muy alta cuna *[animadvertens iuvenem splendido loco natum]* y le tendió el cuello para que asestara el golpe. Lo exhortó a no temer castigar al asesino de su padre, y le prometió, si lo hacía, que recibiría el oro que él mismo había recibido de Lenno. Y, para excitar más su ira contra él mismo *[et ut eiusdem in se vehementius animum efferaret],* se dice que lo exhortó en estos términos:
>
> 11. "Sí, y además te privé de tu padre, Lenno. Hazme lo mismo, te lo ruego, abate a este viejo que desea morir, golpea mi garganta con hierro vengador. Porque mi espíritu escoge el auxilio de una mano ilustre para ello y se niega a pedir la muerte a una mano vil.[24] Es lícito, por una decisión piadosa, adelantarse al decreto del destino: de lo que no es posible huir, es lícito precipitarlo.
>
> "Hay que nutrir al árbol joven y abatir al viejo. No es sino el ministro de la naturaleza el que derriba lo que está cerca de terminar *[minister naturae est, quisquis fato confinia fundit]* y el que hace caer a lo que ya no puede tenerse en pie. La mejor muerte es la que se busca cuando se está cansado de vivir, cuando se anhela terminar. ¡Que una senectud inoportuna no prolongue mis miserias!"[25]
>
> 12. Al acabar de pronunciar estas palabras, sacó y entregó la bolsa que contenía toda su fortuna. Estimulado con la idea de disfrutar de ese dinero y también con la de vengar a su padre, Hatherus prometió cumplir las súplicas del héroe y no rechazar la recompensa. Starcatherus se apresuró a entregarle su espada, inclinó la cabeza ante él, y lo exhortó a no golpear débilmente, como lo haría una mujer. Añadió que, si después de haberlo decapitado saltaba entre su cabeza y su tronco antes de que cayera el cadáver, eso lo volvería invulnerable a las armas.[26] No podemos dilucidar si decía eso para otorgar realmente un don a aquel que iba a matarlo, o al contrario, para castigarlo *[quod utrum instruendi percussoris gratia an puniendi dixerit, incertum est]:* pues podía ocurrir que, durante el salto, resultara aplastado por la masa de ese enorme cadáver.
>
> Así pues, Hatherus, con un espadazo enérgico decapitó al anciano. Se cuenta que cuando la cabeza cercenada tocó la tierra, la mordió, manifestando así que era lo salvaje del alma lo que moría. En cuanto al ejecutor, como sospechó que había algún fraude en las promesas, se abstuvo prudentemente de saltar. Si

> hubiera tenido la temeridad de hacerlo, quizá lo hubiese derribado la caída del cadáver y, con su propia muerte, habría expiado la del anciano.[27]

Hatherus quemó el cuerpo en la llanura de Røling y ordenó que enterraran las cenizas.

Höðr

Este final deja insatisfecho al lector. Primero, por la variedad y las contradicciones de los caracteres que se atribuyen sucesivamente a Hatherus: a lo que ya hemos puesto de manifiesto —la transformación del joven bromista en un célebre jefe guerrero, generoso y formidable, el cual, por otra parte, resulta ser el hijo de Lennus— advertimos que hay que agregar otra contradicción. Si Starcatherus, con todas las fuerzas que le quedan, desea su presencia como la del único amigo que podría auxiliarlo en su desesperación; si reconoce en seguida en él al ejecutor ideal que anda buscando, es porque lo admira y lo quiere; y ello excluye en el joven la bajeza y la venalidad, crimen que el viejo héroe no ha cometido él mismo sino una vez en su vida, por fatalidad, y que no se perdona. Ahora bien, he aquí que corrompe hasta donde le es posible hacerlo a ese joven amado y admirado: a los nobles motivos —un servicio heroico para el viejo que se lo suplica, la sangre paterna que debe vengar— añade el llamado de la codicia, la oferta de las monedas de oro que el héroe lleva al cuello. Y lo peor de todo es que el joven se muestra accesible a este último argumento. Todo ello, desde el punto de vista de la moral del guerrero, de la moral germánica, resulta de una mediocridad que se nos dificulta atribuir al original que utilizó Saxo. Por otra parte, existe una razón más objetiva para ver en este texto una alteración, una desviación peyorativa: este motivo despreciable no se encuentra sino en la prosa, en tanto que el breve poema, el último que recitará Starcatherus y que, como todos los de los primeros libros de las *Gesta Danorum* (de los cuales es, sin duda alguna, el último) constituye a ciencia cierta la adaptación de estrofas indígenas, no hace ninguna alusión a lo negativo, pues se limita a consignar las exhortaciones nobles y las generalidades no menos nobles.

La perplejidad del lector tiene otra causa: la incertidumbre en que lo deja Saxo sobre la verdadera intención final de Starcatherus acerca de Hatherus, y a través de esta incertidumbre, la preferencia que insinúa el escritor por la hipótesis más desagradable. A través de toda su vida, salvo en los tres *facinora* que le impuso Othinus, el héroe es un dechado no sólo de fuerza y de arro-

jo, sino de rectitud y de fidelidad. Tiene de su origen gigántico las características físicas, pero su alma, quizá descontando la rudeza y la enormidad de sus iras, no manifiesta nada de la herencia gigántica; no hay en él el más leve rastro de las exageraciones, de los deseos incontrolados, de las fanfarronadas ni de las conductas tramposas que caracterizan a los gigantes ordinarios. ¿Cómo pensar que, en ese último minuto de su vida, una naturaleza más profunda tome el desquite en él para que traicione con una vil mentira al muchacho que sólo lo obedece y lo mata únicamente para prestarle un servicio? Ese sería un cuarto *facinus,* que no entra en su cuenta y que destruiría el sentido y la estructura de esta larga biografía. Además, el temor que atribuye Saxo a Hatherus no se apoya en el acontecimiento; el tronco y la cabeza no juegan a hacer un acto circense y, si la cabeza moribunda tiene en el suelo un comportamiento feroz, podemos suponer que ello no se debe a que piensa en el hombre que la ha cercenado. Por tanto, la situación es muy diferente de lo que estaríamos tentados a asimilar, por ejemplo, a la escena que describen en numerosas variantes las leyendas caucásicas acerca de Soslan-Sosryko:[28] el héroe ha logrado vencer con mucha dificultad a un enemigo característico, un gigante tan estúpido como fuerte; reducido a la impotencia, al caer en la trampa y no poder escapar de la muerte, éste finge una súbita benevolencia: dice a su vencedor que, después de decapitarlo, saque de su cuello cierto tendón y se haga con él un cinturón: así heredará su fuerza. Al sospechar justamente, Sosryko primero ensaya el cinturón en un árbol; el árbol se quiebra, o se derrumba, carbonizado. En otras versiones, una vez que ha sido decapitado el gigante, su cabeza rebota hacia Sosryko y coge la espada con ambas mandíbulas; Sosryko echa a correr, pero la cabeza no suelta a su presa; no obstante, al final, se enfría, cae al suelo y Sosryko puede desollarla. En este caso, y en todos los casos análogos, el gigante o el monstruo es fiel a su naturaleza; prolonga en el instante de su muerte una hostilidad y una perfidia que jamás se han desmentido ni ocultado. Las circunstancias de la muerte de Starcatherus son muy distintas y se tiene la impresión de que Saxo comete el error de no haber escogido "la mejor" interpretación, de no admitir que su héroe es sincero y de asimilar precisamente la escena a este tema usual del gigante que maquina una venganza póstuma.[29] Starcatherus tiene ante él a un hombre al que admira, estima y quiere; le pide un servicio excepcional, que en ningún grado será una falta y que no requerirá de ninguna venganza; le da primero (con una desagradable nota de compra) todas sus posesiones materiales; pero también desea transmitirle un tesoro más preciado: no la fuerza que lleva en sí, sino una capitalización, una integración de esta fuerza que él no ha podido realizar para sí mismo: la

invulnerabilidad. Eso no lo puede lograr sino mediante una especie de cruzamiento de sus cuerpos, de una inserción del cuerpo entero del joven entre los fragmentos aún palpitantes del suyo, en el instante mismo en que pase, de la cabeza al tronco o del tronco a la cabeza, la última corriente misteriosa de su vitalidad: sería un don, y también una unión, una fusión.

Pero, ¿qué es exactamente Hatherus, este personaje del que hemos visto la incoherencia, más que la complejidad? Desde hace mucho se ha pensado que Saxo, por incomprensión o a propósito, había aquí rebajado, humanizado, a una figura divina: a Höđr, hijo de Óđinn. En la mitología que se ha conservado, Höđr no aparece sino como el asesino ciego, involuntario, de Baldr; y después de la destrucción y el renacimiento del mundo, asociado a Baldr, como el sucesor de Óđinn. Pero también hay razones para pensar —Höđr prolonga un antiguo nombre indoeuropeo del guerrero—[30] que primero fue una figura más general del destino, sobre todo del destino del combatiente, con su prolongada incertidumbre y su más que probable consecuencia.[31] La dificultad fonética (Hatherus se transcribe **Hađr,* más correctamente que *Höđr*) no parece irreductible: el segundo elemento del compuesto *Stark-(h)ađr*[32] puede haber actuado sobre el vocalismo del elemento simple **Hotherus,* y ello con mayor razón, pues es también plausible pensar que Saxo, habiendo utilizado en otra parte Höđr —Hotherus (Høtherus)—[33] con su nombre legítimo, reduciéndolo a una figura humana y sin entender ya la teología del dios Höđr, prefirió no repetir exactamente el mismo nombre. A veces se ha ido más lejos en este sentido; por ejemplo, Jan de Vries, en su artículo de 1955 sobre Starkađr;[34] según él, aquí, como en otros pasajes del mito de Baldr, Höđr no tendría existencia propia y sería simplemente *"eine Erscheinungsform des Gottes Óđinn",* una manifestación del dios Óđinn, y el nombre mismo de Starkađr haría de este personaje *"ein Prototyp der odinischen Weihenkrieger",* recalcando *"den religiösen Charakter dieser Vorstellung".* Yo no acepto de buen grado esta reducción de varios dioses a la unidad: el procedimiento ha hecho mucho daño al estudio, por ejemplo, de la religión romana, en donde unas diosas tan distintas como Mater Matuta, Feronia, Carna, etc., han sido consideradas como otros tantos *numina* particulares de una inmensa Juno. Tampoco es recomendable este procedimiento para la interpretación de la religión escandinava. Höđr es una figura del círculo del dios soberano-mago-guerrero Óđinn, y ciertamente una de las más cercanas a él, pero sigue siendo distinto, y no me resigno, en el mito de Baldr, a admitir que Óđinn, con toda claridad, con su nombre, trate primero de prevenir y finalmente deplore un asesinato que, en el intervalo, cometería oculto tras otro nombre. Con esta reserva, y

manteniendo la dualidad de Höđr y de Óđinn, pienso, no obstante, que Jan de Vries ve claro cuando escribe, después de mencionar la muerte de Baldr:

> Hay todavía un segundo Höđr: el Hatherus que aparece en el relato de la muerte de Starkađr. Es el hijo del danés Lenno, a quien había matado Starkađr, y está vinculado al mismo Starkađr por una fiel amistad; sin embargo, él es quien le da *den heissersehnten Todesstreich*. Según Schneider, Hatherus sería una figura tardía y de ninguna manera heroica. Esto no es exacto: es Óđinn mismo, el Höđr divino, el que llama para sí a Starkađr al final de su vida, *Starkađr zu sich heimholt*. Hay que examinar con cuidado la forma singular de esta muerte: no hay combate; al contrario, el anciano decrépito tiende la cabeza al joven, como víctima del sacrificio, *pronam cervicem applicuit,* y Hatherus sólo tiene que asestar el golpe […]

Más apegados al texto, nosotros diremos: cuando dos de los *facinora* de Starcatherus que le impuso Óđinn (según Saxo) o Þórr (según la *Gautrekssaga*) ya se habían cometido y se preparaba el tercer *facinus,* Hatherus, es decir, el dios Höđr, el Destino, cercano a Óđinn, entablaba relaciones amistosas con el viejo Starcatherus bajo la apariencia de un joven, como antes *(Gautrekssaga),* el mismo Óđinn, bajo la apariencia del hombre maduro Hrosshársgrani, se había convertido en el educador del joven Starkađr con el designio de obtener de él, después de años de prodigarle cuidados, el primer *facinus*. Una vez que se ha cumplido el tercer *facinus,* y mediante la comisión de este crimen, una vez que se ha agotado la última prolongación de su existencia, Starcatherus, bruscamente decrépito, desea morir; invoca con sus votos la presencia de este Höđr; lo encuentra providencialmente más que por azar, y en cuanto lo ha reconocido le pide que lo mate. Por fin, en el momento de dejarse matar, desea transferir a su asesino al menos un privilegio que, por otra parte, él mismo no ha poseído sino virtualmente: la invulnerabilidad. En la realidad teológica, sería literalmente una transfusión del héroe en el dios; pero bajo las apariencias humanas no se trata sino de un don que le propone el anciano al joven. Y, por supuesto, en el relato novelesco prevalecen las apariencias humanas; apartado de su origen, de su valor teológico, Hatherus no es más que un individuo humano que titubea, recela del don y, finalmente, no lo acepta.

Como no disponemos sino de la adaptación torpe e infiel de Saxo, no es posible ser más afirmativos ni más precisos en cuanto a este final. He aquí lo esencial: nuestro héroe —este gigante de seis brazos remodelado por amputación con forma humana, o este nieto humano de un gigante de ocho brazos,

pero estigmatizado con cicatrices hereditarias—, después de haber sido objeto, al principio de su vida, de la apuesta y de las atenciones antitéticas de los dioses Þórr y Óđinn, después de haber desarrollado su trayectoria en el marco de las tres vidas que se le otorgaron y de los tres *facinora* que le impuso uno u otro de estos dioses, termina voluntariamente su vida y su trayectoria haciendo que lo mate un joven, detrás del cual entrevemos a un tercer dios muy cercano a Óđinn, Höđr; expresa a este joven su afecto y desea, sin duda sinceramente, transvasar en él lo mejor de sí mismo. El epílogo de la novela, como lo vemos, no es menos extraño que su inicio.

Ahora bien, la epopeya hindú conoce a un héroe del mismo tipo, al que seguiremos también desde su monstruoso nacimiento milagrosamente reparado, hasta su decapitación y su absorción por el dios *percussor*.

II. ŚIŚUPĀLA

Nacimiento y destino de Śiśupāla

Śiśupāla es, en el *Mahābhārata,* un personaje episódico.[1] Existen relaciones de parentesco cercano y se entablan relaciones de hostilidad entre él y Kr̥ṣṇa, pero no hay nexos de parentesco ni de alianza entre él y los Pāṇḍava, y no interviene, a favor de ninguno de los dos bandos, en el conflicto en que se enfrentan todos los grandes nombres de la epopeya: lo matan en el segundo canto. Sin embargo, apegándose a las reglas del juego, este ser en apariencia puramente humano es la encarnación humana de un ser del más allá: del poderoso demonio que en varias vidas anteriores ya se ha topado con otras encarnaciones de Viṣṇu: se trata del demonio Hiraṇyakaśipu, al que el dios ha combatido y matado bajo la apariencia de hombre-león; después fue Rāvaṇa, al que Viṣṇu-Rāma venció a duras penas.[2] En la intriga del poema estos antecedentes no intervienen en absoluto, pues simplemente se justifica que Śiśupāla sea por naturaleza determinado adversario de Viṣṇu-Kr̥ṣṇa. Pero, en concordancia con otra regla de la transposición, a esta causalidad profunda se añade otra, en el plano terrenal, más inmediata y más novelesca.

He aquí cómo se nos presenta Śiśupāla: después de sus infancias, y a pesar de los conflictos ya graves que tienen con sus primos, los cien hijos de Dhr̥tarāṣṭra, y principalmente con el mayor de ellos, Duryodhana, los Pāṇḍava todavía no conocen sus grandes desgracias, puesto que sólo al final del segundo canto, del *Sabhāparvan,* cuando la malignidad de Duryodhana y la debilidad de Dhr̥tarāṣṭra organizan la fatal partida de dados que despoja a Yudhiṣṭhira y a sus hermanos y los obliga a un exilio de 13 años, se iniciará entre los dos grupos de primos un conflicto que no se arreglará, del sexto al décimo cantos, sino en la sangrienta batalla del "campo de (los) Kurus". Pero incluso en este momento del segundo canto parece haber la posibilidad de que la situación evolucione de muy distinta manera: los derechos de Yudhiṣṭhira a la realeza parecen haber sido reconocidos por todos, hasta por el tío ciego y por el demoniaco Duryodhana; Yudhiṣṭhira ha recibido la primera visita de su primo Kr̥ṣṇa, quien no es otro que Viṣṇu reencarnado, así como él mismo es el hijo

o la reencarnación de una parte de Dharma,[3] y Kṛṣṇa ha empezado a desempeñar el papel que tendrá a través de todo el poema, el de un consejero fiel, lúcido, prudente e inventivo. Yudhiṣṭhira ha deliberado con Kṛṣṇa sobre si será oportuno celebrar el *rājasūya,* el ritual de la ceremonia de consagración, exactamente de "aspersión", para acceder a la realeza, aquí extrañamente extendida a ceremonia imperial, que confiere al beneficiario no sólo la realeza, *rāṣṭra,* sino la *sāmrājya,* "la realeza universal", y el *pārthivya,* "el imperio de la Tierra", lo cual implica, por consiguiente, el reconocimiento por todos los demás reyes de una forma más o menos efectiva de supremacía.

Un primer obstáculo para ello se ha soslayado o, mejor dicho, suprimido. Sucedió que otro príncipe, el rey de Magadha, Jarāsandha, había manifestado, como Yudhiṣṭhira, la misma pretensión al trono imperial y había comenzado a sostenerla con crueldad, incluso con métodos de barbarie, contando con el fuerte apoyo del dios Rudra-Śiva. En presencia de Kṛṣṇa, por consejo suyo y casi por orden suya, dos hermanos de Yudhiṣṭhira hicieron desaparecer a este contrincante en condiciones dramáticas que examinaremos posteriormente.[4]

Yudhiṣṭhira envió en seguida a sus cuatro hermanos menores a los cuatro puntos del espacio para asegurar, y dado el caso imponer, el consentimiento de los reyes. Estas misiones han tenido éxito sin grandes dificultades y han llegado los reyes, en gran número, a la capital de Yudhiṣṭhira para asistir a la ceremonia y confirmar así su adhesión. Los Pāṇḍava tienen realmente ante sí todo un florilegio de reyes, al parecer bien dispuestos a aceptar al emperador; entre ellos se encuentra Vasudeva, a quien acompaña su hijo Kṛṣṇa, es decir —repitámoslo—, Viṣṇu reencarnado.

Todo empieza bien, con las ceremonias ordinarias de la hospitalidad, sobre todo con la *arghya,* la ofrenda que se presenta a los huéspedes de honor. Pero inmediatamente después surge una grave dificultad, una querella inesperada que nos recuerda un poco las leyendas irlandesas, donde la atribución de "la parte del héroe" provoca generalmente competencias y batallas. No se trata de "una parte", sino de una *arghya* suplementaria, de una *arghya* de excelencia, que Bhīṣma —el tío abuelo, preceptor y consejero de toda la familia de los Bhārata, tanto de los hijos de Dhṛtarāṣṭra como de los de Pāṇḍu— propone ofrecer al más digno de los personajes presentes (verso 1330). Yudhiṣṭhira da su consentimiento y pide a Bhīṣma que él designe a aquel que recibirá tal honor. Sin titubear, Bhīṣma responde, aduciendo buenas justificaciones: Kṛṣṇa (vv. 1332-1334). Los reyes reunidos aceptan ciertamente, sin chistar, este otorgamiento, cuando uno de ellos se levanta y

protesta con vehemencia: es Śiśupāla, rey de Cedi. No está de acuerdo con que, en una asamblea de reyes, un honor tan especial se conceda a un individuo que no es rey.

Su protesta da lugar de inmediato a un intercambio de palabras más que enconado, y Bhīṣma, el viejo Bhīṣma que ya ha atravesado por tres generaciones y que está informado de muchas cosas, tiene que explicar a Bhīmasena, el segundo de los Pāṇḍava, que no sabe nada del asunto y a quien Śiśupāla acaba de denostar, quién es este aguafiestas, cómo vino al mundo, qué fatalidad pesa sobre él y también por qué Kṛṣṇa se ha mostrado hasta ese momento tan paciente con él (vv. 1494-1522). He aquí el relato de sus inicios.

Śiśupāla nació, efectivamente, en el seno de la real familia de Cedi, hijo del rey que allí reinaba entonces. Pero nació monstruoso: tenía tres ojos y cuatro brazos *(tryakṣaḥ caturbhujaḥ)* y emitía gritos inarticulados, como un animal (v. 1494). Consternados y alarmados, sus padres se disponían a abandonarlo, *tyāgāya kurutāṃ matim* (v. 1495), cuando una voz, que no provenía de un cuerpo, *vāg aśarīriṇī,* se manifestó al rey, a la mujer de éste y a sus ministros reunidos. Esa voz decía (vv. 1497-1498):[5]

> Es un hijo afortunado y de gran fuerza, ¡oh rey!, el que te ha nacido. Por tanto, no debes tenerle miedo. No te turbes y protege a este pequeño.
>
> No eres tú [el que debe causar] su muerte, su tiempo [*kāla*: tiempo, destino, hora de la muerte] no es para este momento. El que será su muerte, el que lo matará con un arma, ya ha nacido.

Al oír estas palabras que venían de lo invisible *(vākyaṃ antarhitam),* habla la madre, atormentada por la ternura que siente, a pesar de todo, por aquel pequeño monstruo, su hijo *(putrasnehābhisantaptā)* (vv. 1500-1501):[6]

> Adoro, con las manos en la frente, a aquel por el que han sido pronunciadas estas palabras acerca de mi hijo. Que diga más. Deseo oír quién será la muerte de este hijo mío.

Entonces, el ser invisible habla de nuevo (vv. 1502-1503):[7]

> Aquel que lo asirá y en cuyo regazo sus brazos sobrantes caerán ambos a tierra como dos serpientes de cinco cabezas; aquél a cuya vista su tercer ojo, su ojo de la frente, desaparecerá, ese es el que será su muerte […].

Así, la profecía es doble, pero sin ambigüedad: un día, en el regazo de alguien, el niño monstruoso perderá lo que le sobra, dos brazos y el ojo central, y se convertirá en un ser normal; pero este salvador, el que llevará a cabo este milagro anatómico, será también, más adelante, el que causará su muerte.

El rumor de tan extraño acontecimiento cunde rápidamente, y todos los reyes de la Tierra, atraídos por la curiosidad, *didr̥kṣavaḥ,* acuden al país, al palacio en donde tuvo lugar el nacimiento. El rey de Cedi los recibe a todos con honores y coloca a su bebé en el regazo de cada visitante, *ekaikasya nr̥pasyāṅke putram aropayat tadā,* sobre las rodillas de cada uno, *pr̥thak,* de estos miles de visitantes, *rājasahasrāṇām,* pero el espectáculo, el milagro esperado no se produce nunca, *śiśur aṅke samārūḍo na tat prāpa nidarśanam*.

Y así es hasta el momento en que, enterados por la fama del acontecimiento, llegan de la ciudad de Dvāravatī dos príncipes, que por otra parte tienen las mejores razones para acudir, puesto que la madre del pequeño monstruo es su tía paterna. Estos dos príncipes son los Yādava Kr̥ṣṇa, y el hermano mayor se llama Balarāma. Ellos también son recibidos con honores; la reina en persona va y coloca a su hijo en las rodillas de Kr̥ṣṇa, *putraṃ dāmodarotsaṅge devī saṃvyadadhāt svayam* (v. 1510). Entonces, por fin, el portento se produce (v. 1511):[8]

> En cuanto el niño fue colocado en el regazo de Kr̥ṣṇa, los dos brazos sobrantes cayeron y desapareció el ojo formado en la frente.

Al ver aquello, la madre se turba y empieza a estremecerse *(vyathitā, trastā),* y es explicable por qué: según la voz sin cuerpo, el hombre cuyo contacto acaba de operar esta transformación será también la *mr̥tyu* (la causa de) la muerte del pequeño ser que ha recuperado la forma humana normal. Ella pide una gracia a su sobrino (1512-1513):

> Concédeme una gracia, Kr̥ṣṇa, a mí, a quien el temor conturba, ¡oh tú, que tienes grandes brazos!
>
> Tú eres el refugio de los afligidos, tú das la seguridad a los que temen […].

Kr̥ṣṇa responde (vv. 1514-1515):

> No temas, reina virtuosa, no tienes nada que temer de mí. ¿Qué gracia debo otorgarte, qué debo hacer por ti, hermana de mi padre? Sea posible o imposible, lo cumpliré según tu palabra.

Entonces la reina formula su plegaria (v. 1516):[9]

> Soporta, príncipe de la gran fuerza, las ofensas que te haga Śiśupāla; sopórtalas por causa mía, tigre de la familia de los Yadu: tal es la gracia que he elegido.

Kṛṣṇa responde (v. 1517):[10]

> Me comprometo a soportar, hermana de mi padre, cien ofensas de él, de tu hijo, ofensas que merecerían la muerte: no te dejes llevar por la aflicción.

Así se determinó el destino de Śiśupāla. Pronto sabremos que la cuenta de las cien ofensas, de las *aparādhāḥ* toleradas, se ha agotado y hasta sobrepasado. Desligado así de la promesa que hizo a su tía, Kṛṣṇa va a poder por fin castigar a Śiśupāla.

Rudra-Śiva, Kṛṣṇa-Viṣṇu y Śiśupāla

Antes de proseguir reflexionemos sobre este nacimiento monstruoso, sobre esta corrección o rectificación de la forma y sobre esta gracia otorgada que vincula a los *facinora* con la duración de la vida.

En India abundan más que en Escandinavia no sólo los bebés que tienen brazos suplementarios, sino también los adultos con esta característica, y entre los más grandes, *caturbhuja,* "de cuatro brazos", es en el hinduismo un epíteto frecuente tanto de Viṣṇu como de Śiva, y todos recordamos las figuraciones de dioses hindúes que disponen de más brazos, graciosa y simétricamente doblados, más numerosos que las cabezas que tenía la hidra de Lerna, y el *Mahābhārata* menciona otros nacimientos de seres de muchos brazos, incluso de humanos, que no suscitan tales alarmas ni tal desolación. Aquí la alarma es inmediata; el padre y la madre no piensan sino en abandonar a su hijo, y lo habrían hecho si no hubiera intervenido la voz de un ser invisible. Estamos ante un caso singular.

Pero eso no es lo más importante. Desde hace mucho se ha señalado que la segunda malformación congénita del "pequeño", su tercer ojo en medio de la frente, "nacido de la frente", *lalāṭajaṃ nayanam,* lo señala claramente como una réplica humana de Rudra-Śiva. Es este dios, y sólo él —y muy pronto, si el epíteto *tryambaka* significa, por lo menos como resonancia, "de tres pupilas"— el que goza del privilegio de tener tres ojos, el tercero de ellos situado

entre los dos normales, en medio de la frente: *tricakṣus, tryakṣa* son epítetos de Śiva.[11]

En la misma dirección se ha apuntado que el nombre de Śiśupāla, para el cual el *Mahābhārata* (v. 1497) sugiere una etimología evidentemente posfabricada,[12] es una transposición, en el nivel de los "pequeños" *(śiśu-),* del epíteto, ya védico, de Rudra y, frecuentemente después, de Rudra-Śiva, *paśupati: paśupati* quiere decir "amo de los animales"; *śiśupāla,* "protector (y también 'rey', 'príncipe') de los pequeños".

En fin, en un episodio anterior —que se recuerda asimismo aquí— Śiśupāla manifiesta un apego especial, al grado de ser su "jefe del ejército", a un rey del que pronto volveremos a hablar, Jarāsandha, que es presentado como el favorito de Rudra-Śiva, dotado del privilegio de ver con sus ojos a Rudra-Śiva y que ofrece reyes en sacrificio a Rudra-Śiva.[13]

Estas razones inducen a concluir, como ya lo hizo John Muir hace más de un siglo (1864),[14] que Śiśupāla es perdurablemente en su naturaleza, como lo es efímeramente en su forma, un héroe "de los de Rudra-Śiva", una transposición de este Rudra-Śiva del que otro terrible héroe del poema, Aśvatthāman, es propiamente la encarnación.[15]

Y ello resulta muy interesante, puesto que quien lo libera de sus brazos y ojo superfluos y con el que, no obstante, estará siempre en relación de violenta hostilidad, es Kr̥ṣṇa-Viṣṇu, un dios de tipo completamente distinto, en más de un sentido "el opuesto" a Rudra-Śiva, que será incluso, en la trinidad hinduista, su asociado antitético. Śiśupāla está así, desde su más tierna infancia, en relaciones contradictorias con los dos grandes dioses.

Al mismo tiempo que por milagro, sólo mediante el contacto con Kr̥ṣṇa-Viṣṇu es devuelto a la forma humana, Śiśupāla recibe de Kr̥ṣṇa mismo una verdadera "suerte" que completa, con la definición de un plazo, la que la voz desconocida le había impuesto poco después de nacer. La voz había dicho que la muerte le llegaría de su normalizador mismo; exactamente, que su normalizador "sería su muerte". Cuando se nos revela que el normalizador es Kr̥ṣṇa-Viṣṇu, éste se compromete a retardar la muerte. No formula el retardo en unidades de tiempo objetivo o vivido; no dice, por ejemplo: "cien años", ni "tres vidas medias de hombre"; establece una especie de escala móvil que vincula la duración de la vida del joven ser a su conducta: "Me comprometo a soportar [...] cien ofensas de él [...], *aparādhaśatam,* [...] que merecerían la muerte". Esta cifra puede tranquilizar a la madre; aun entre personas que se odian, llevar a cabo un ciento de ofensas que merecen, cada una de ellas, la muerte, exige cierto tiempo y, sobre todo, puesto que el interesado estará pre-

venido, dependerá de él no agotar su crédito y procurar no sobrepasarlo con la centésima primera ofensa. De hecho, se infiere del episodio del *Sabhāparvan* que Śiśupāla se excedió rápidamente en mala conducta: se comportó como un hijo pródigo, dilapidando su capital de impunidad, y aún es joven cuando comete aquí, ante nosotros, "la ofensa sin provisión" que acarreará su muerte. Y no es menos asombroso que la gracia otorgada sobre la duración de la vida esté limitada, condicionada por una cuenta de *aparādha,* es decir, de *facinora* que ha de cometerse contra alguien.

Hagamos una última observación, que se refiere a las dos comprobaciones precedentes. Es después de la plegaria de la madre cuando Kṛṣṇa otorga este don al bebé y, al pedirlo en forma por demás general (soportar las ofensas, sin precisar el número), la madre muestra que no tiene ninguna duda acerca de la hostilidad que va a establecerse entre el normalizador y el normalizado, en que la agresividad del normalizado se ejercerá uniformemente a expensas del normalizador. ¿Ha reconocido ella a Rudra-Śiva en uno de los dos, así como sabe que el otro es Viṣṇu? En todo caso, no podríamos desear una mejor expresión del "conflicto entre las divinidades" que, a partir de la inmunidad prevista y hasta la centésima ofensa, va a dominar la trayectoria de Śiśupāla.

Las ofensas

Volvamos a ocuparnos de la biografía del héroe. Los textos no son prolijos sobre las hazañas ni sobre las ofensas; sin duda eran el tema de relatos particulares muy conocidos y en ellos sólo hay alusiones a estas cuestiones. Las hazañas de Śiśupāla han debido de ser numerosas, puesto que mandaba los ejércitos de otro rey, del que se dice formalmente que había conquistado buena parte del mundo (v. 574).[16]

> El poderoso rey Śiśupāla, habiéndose puesto enteramente bajo la protección de Jarāsandha, se convirtió en el comandante de sus ejércitos, *senāpatiḥ.*

En cuanto a las cien ofensas personales dignas de muerte, *vadhārha* (v. 1517), que Kṛṣṇa se había comprometido a perdonar, tampoco tenemos la lista completa. En el momento de hacer el recuento final, Kṛṣṇa no da sino un muestreo y no nos recuerda más que cinco, en cinco *ślokas;* todas se han cometido contra miembros de la familia de Kṛṣṇa, los Yādava (o Yadu), pero en virtud de la solidaridad familiar, deben considerarse, en efecto, dirigidas con-

tra él y, por consiguiente, consignarse en la cuenta corriente deudora de paciencia según la cual vive el ofensor (v. 1516). ¿Cuáles son estas muestras (vv. 1566-1572)?[17]

> 1. Al enterarse de que nosotros habíamos ido a la ciudad de Prāgjyotiṣa, este criminal vino y quemó Dvārakā [Dvāravatī, nuestra capital], no obstante que él era, ¡oh reyes!, el sobrino (del rey).
>
> 2. Mientras los *rājanya* de los Bhoja se divertían en la montaña Raivata, él [Śiśupāla] los asaltó y se los llevó encadenados a su propia ciudad.
>
> 3. El caballo que mi padre había soltado, acompañado de un guardia, para inmolarlo en seguida en un *aśvamedha* [sacrificio del caballo], este hombre de designios culpables lo capturó para impedir el sacrificio.
>
> 4. La mujer del glorioso Babhru, cuando volvía de Dvāraka, de casa de los Sauvīra, fue raptada por él contra la voluntad de ella, al impulso de una loca pasión.
>
> 5. Bajo un disfraz engañoso, haciéndose pasar por el rey de los Karūṣa, se apoderó de la piadosa Bhadrā, princesa de Viśāla, ultrajando así a su tío materno.
>
> Por consideración a la hermana de mi padre, he soportado un gran dolor. Pero hoy, afortunadamente, esto ocurre en presencia de todos los reyes; hoy veis el exceso de ofensa que se me ha infligido: ¡Imaginad (viniendo de él) todo lo que se me ha hecho sin que vosotros lo viérais!

Es fácil verificar que estas muestras de ofensas se reparten en los órdenes II (primera y segunda ofensas), I (tercera ofensa) y III (cuarta y quinta ofensas), en el marco de las tres funciones, y que constituyen un nuevo ejemplo del tema de "los tres pecados del guerrero".

En las muestras 1 y 2, Śiśupāla, en vez de librar combate leal y abiertamente, espera a que esté ausente un rey para quemar su ciudad capital y sorprende a unos *rājanya* en plena fiesta para masacrarlos o secuestrarlos: cobardía, del mismo nivel que la del segundo pecado de Indra y de Heracles, que matan a un adversario valiéndose de una artimaña en vez de enfrentársele en un combate en igualdad de circunstancias.

En la muestra 3, Śiśupāla atenta contra el rey en la zona del culto, impidiéndole celebrar el más solemne de los sacrificios regios.

En las muestras 4 y 5, Śiśupāla rapta a dos nobles damas casadas —en la quinta, disfrazándose y haciéndose pasar por el marido—, con lo cual comete un pecado sexual semejante al tercer pecado de Indra y de la misma gravedad que el tercer pecado de Heracles.

La gran analogía de las dos primeras y de las dos últimas ofensas hace pensar en la probabilidad de que esta lista se haya exagerado —India es poco afecta a la concisión— y en que, en tiempos más antiguos, cada tipo de pecado no estuviera ilustrado sino por un ejemplo; y, ya puestos en este camino, estamos tentados también a suponer que el número "cien" fue sustituido, por la misma razón, por el simple número "tres", y que lo presentado aquí como un muestreo de las ofensas —o más bien, lo que era este muestreo antes del desarrollo de estos tres crímenes para quedar en cinco—, anteriormente había constituido un inventario completo.

En todo caso, directa o indirectamente, todos estos pecados van dirigidos contra el rey. Los tres primeros, los de segunda y primera funciones, lo son directamente, pues afectaron al rey en su ciudad capital, a sus servidores y a su culto; los dos pecados sexuales se cometieron contra mujeres que pertenecían a la familia del rey o que estaban bajo la protección de éste. Por tanto, en términos retóricos, en esta querella final en la que Śiśupāla pretende defender la majestad regia y en la que, como veremos, intenta soliviantar a la asamblea de los reyes contra Kr̥ṣṇa y los Pāṇḍava, esta enumeración de faltas cometidas contra un rey en los tres sectores funcionales de la acción regia es muy oportuna y a la postre habrá de tener sobre el auditorio el efecto que esperaba obtener Kr̥ṣṇa.

Śiśupāla y los reyes

El altercado en el que Bhīṣma primero, y luego Kr̥ṣṇa, descubren el pasado y la naturaleza de su oponente, se desarrolla de manera muy extensa y da lugar a varios discursos de Śiśupāla. Estos discursos no son cada vez más violentos, puesto que el primero ya lo es en grado sumo; pero van preparando poco a poco el desesperado desafío que lanza al final. Su asunto es, de principio a fin, la defensa de la majestad de los reyes, que supuestamente ha sido lesionada porque el *arghya* u honor suplementario no se ha otorgado a uno de ellos, sino a Kr̥ṣṇa, que no es rey: Śiśupāla se erige en el campeón defensor de esta asamblea ultrajada.

El tema se plantea desde la primera intervención (v. 1338), en la que se dirige especialmente a Bhīṣma:[18]

> No merece, este descendiente de Vr̥ṣṇi, ahora que todos los reyes de gran corazón están aquí presentes, recibir como un rey este homenaje reservado a los reyes.

Dice en seguida a los asombrados Pāṇḍava, en tono superior y doctrinal, que se basa en el *dharma* (v. 1340):

Vosotros sois unos niños, no podéis saberlo, pues el *dharma* es cosa delicada, ¡oh Pāṇḍava!

Y comienza el larguísimo desarrollo de su exposición (v. 1342):

¿Cómo, no siendo rey, este descendiente de Daśārha puede merecer, en medio de todos los reyes, el homenaje, el honor que le otorgáis?

En este punto se enardece, enumera a los reyes presentes y a los otros héroes, exalta sus cualidades, comenzando con el mismo Bhīṣma, a quien ataca como culpable de lesa majestad. ¿Cómo es posible que se distinga y se honre así a Kṛṣṇa, estando allí presentes Aśvatthāman, Duryodhana, Kṛpa, Druma, Karṇa y tantos otros (vv. 1347-1353)?[19]

Si era absolutamente necesario honrar a este descendiente de Vṛṣṇi [Kṛṣṇa], ¿para qué haber reunido aquí a estos reyes y ofenderlos?

No es por temor por lo que nos sometemos a este noble hijo de Kuntī [Yudhiṣṭhira], ni por afán de ganar algo ni por mero espíritu de conciliación.

Nos sometemos a él porque él desea el imperio en virtud del *dharma,* y he aquí que él, en cambio, no tiene consideraciones para con nosotros.

¿Qué es, en efecto, sino una afrenta el que en la asamblea de los reyes tú honres con el *argha* a este Kṛṣṇa, que no lleva en él las señales de la realeza?

Pero esta afrenta no llega a los reyes; es de ti de quien se burlan los descendientes de Kuru, Janārdana [Kṛṣṇa]; el homenaje que se te rinde como a un rey, a ti, que no eres rey, es como tomar esposa para un impotente; como ver una cosa bella para un ciego […].

Este desarrollo es instructivo por su misma monotonía: pone de manifiesto un concepto dominante del pensamiento y de la ideología de Śiśupāla.

La réplica de Bhīṣma es grandiosa. Rechaza, sin dignarse siquiera discutirla, esta noción limitada del *dharma* y le contrapone la gran verdad: Kṛṣṇa es mucho más que un rey; lo es todo y lo tiene todo:

Rendimos honor en él a la gloria *(yaśas),* al heroísmo *(śaurya)* y a la victoria *(jaya).* Por sus conocimientos *(jñāna)* sobrepasa a los brahmanes; por su fuerza

(bala), a los *kṣatriya.* Hay dos causas para rendirle nuestro homenaje: su ciencia de los Vedas y de los Vedāṅga, y su fuerza eminente *(vedavedāṅgavijñānaṃ balaṃ cāpy adhikaṃ tathā)* [...].[20]

Pero Śiśupāla no cede y la asamblea de reyes empieza a actuar, por más que Bhīṣma le haya dicho a Śiśupāla: "Ve a todos estos reyes que tienen más edad que tú: ellos aceptan rendir homenaje a Kṛṣṇa; ¡tú también sopórtalo! (v. 1372)".[21] En realidad, el auditorio se muestra cada vez más sensible a esta demagogia sobre la realeza que le espeta Śiśupāla en torrente sonoro. Sahadeva, el más joven de los Pāṇḍava, pronto se ve obligado a amenazar con poner el pie sobre la cabeza de quienes se opongan a Kṛṣṇa (vv. 1402-1404) y, al ver ese pie, ninguno de los reyes osa articular ni una palabra (v. 1405). Pero cuando Śiśupāla sale del recinto todos lo siguen y su cólera es mayúscula. Uno de ellos, Sunītha, los excita a atacar a quienes han querido humillarlos, y se disponen a impedir el sacrificio, *yajñopaghātāya* (vv. 1410-1412), de modo que, dice el poeta, "aunque los contenían sus amigos, los reyes parecían leones rugientes a los que se les hubiera arrancado su presa; Kṛṣṇa comprendió entonces que ese inmenso océano de reyes, engrosado por torrentes de tropas, se preparaba para la batalla [...]".

Las cosas no llegan hasta ese extremo y Bhīṣma, el Néstor de esta epopeya, dice con toda razón: "Deja que estos reyes griten como perros mientras el león duerme [...]". E insinúa algo muy interesante, que nos encamina rápidamente hacia el fin, hacia la muerte de Śiśupāla: ¿son sinceras esta bella devoción a los reyes, esta intransigencia sobre los derechos de los reyes? No, dice Bhīṣma, volviendo a emplear la imagen de los perros: Kṛṣṇa es por el momento como un león dormido, y antes de que despierte el rey de Cedi convierte a esos perros en leones. Pero, en realidad, en su inconsciencia (*acetanaḥ,* v. 1427),[22] "él no desea, con toda su alma, sino conducirlos a todos a la morada de los muertos".

Y esta imputación, que se asemeja a una de las muy conocidas crueldades de Jarāsandha, el rey del que Śiśupāla ha sido el generalísimo, no debe de ser falsa, pues Śiśupāla protesta con vehemencia (1433):[23]

¿Cómo no te da vergüenza, siendo un viejo, mancillar tu raza acumulando espantajos para atemorizar a todos estos reyes?

En el último discurso que pronunciará, frente a la suerte que le espera, volverá a referirse al tema de la dignidad regia ofendida y, después de men-

cionar un nuevo catálogo de los reyes que merecerían ser objeto de ese honor, insistirá en el tema, en forma interrogativa (vv. 1540-1541):[24]

> ¿Por qué —dirá a Bhīṣma—, por qué no elogias a Śalya y a los otros reyes, si es necesario que tu pensamiento siempre tienda al elogio?

En los momentos que preceden a la muerte del insolente se suscita entre los reyes una evolución, un retroceso. Kr̥ṣṇa ha expuesto sus quejas, ha evocado las cien ofensas de las que ha dado cinco ejemplos, que son atentados contra la majestad, contra la posición de los reyes, y ha tomado a éstos como testigos de la centésima primera ofensa que se le ha infligido. El resultado es el siguiente (v. 1575):[25]

> Entonces, cuando escucharon estas palabras y otras del hijo de Vasudeva [Kr̥ṣṇa], todos los reyes reunidos declaran culpable al rey de Cedi.

En efecto, asisten sin reacción seria a la ejecución de Śiśupāla, y pronto veremos el género, la maravilla de esta muerte. Poco después, en cuanto se llevan el cadáver, Yudhiṣṭhira celebra su *rājasūya* ante la asamblea de los reyes, como si ningún incidente hubiera turbado la fiesta. Al final, despide con honores a sus huéspedes, entre ellos a Kr̥ṣṇa, y da la versión oficial en su comunicado de conclusión (v. 1604):[26] "Con alegría, amistosamente, todos estos reyes acudieron a visitarnos".

Así, en resumen, los derechos de los reyes han sido el tema de la protesta de Śiśupāla; en seguida, los reyes mismos, su adhesión, su elección, han sido la apuesta en el debate oratorio; a la postre, después de estar a punto de lanzarse a una insurrección antes de que hubiera insurrecciones, los reyes han hecho lo que se esperaba de ellos, el motivo por el que se les había invitado: su presencia ha dado pleno valor a la consagración imperial.

El fin de Śiśupāla; Śiśupāla y Kr̥ṣṇa

Hemos dejado a Kr̥ṣṇa y Śiśupāla, que son Viṣṇu reencarnado y "el pequeño Śiva", en el momento en que Kr̥ṣṇa anuncia que la presente ofensa, la centésima primera, ya no está amparada por la promesa de paciencia y ya no será soportada. Śiśupāla replica (v. 1579):[27]

> Que te plazca perdonarme, Kr̥ṣṇa, o que no me perdones; ya sea de tu cólera o de tu gracia, ¿qué puedo esperar de ti?

¿Desafío al Comendador? ¿Resignación ante el destino?¿Fin de un bizarro jugador? En todo caso, a partir de este momento Kṛṣṇa ha tomado su decisión. Según la versión de la edición de Calcuta, "piensa" en el *cakra (manasā' cintayac cakram),* en el disco, su arma infalible, que ya ha castigado los atrevimientos de tantos demonios. En un instante, el disco llega a colocarse en su mano. En ese instante solemne —seguimos citando la edición de Calcuta—, Kṛṣṇa explica una vez más la situación y justifica su actitud. Después pasa a los hechos (vv. 1582-1589):[28]

> "Escuchad, reyes de la Tierra, por qué lo he soportado todo hasta ahora: eran cien ofensas las que debía yo perdonarle, por ruego de su madre.
>
> Es lo que ella me había pedido, y es lo que he otorgado; pues bien, ¡oh reyes!, la cuenta se ha completado. Ahora voy a matarlo ante los ojos de vosotros, los reyes."
>
> Dijo y, en ese instante, él, el ejecutor de los enemigos, el mejor de los descendientes de Yadu, en su cólera, cortó con su disco la cabeza del rey de Cedi. El hombre de los grandes brazos cayó como una montaña golpeada por el rayo.
>
> Entonces los reyes vieron salir del rey de Cedi una eminente energía espiritual, parecida a un sol que se elevara hacia el cielo.
>
> Luego, ante el ser de ojos semejantes a hojas de loto, ante Kṛṣṇa, a quien honran los mundos, esa energía lo adoró y entró en su cuerpo.
>
> Y todos los príncipes de la Tierra consideraron que era una maravilla que esa energía hubiera entrado en el ser supremo, en el héroe de los grandes brazos.
>
> Sin que hubiera nubes, el cielo vertió la lluvia y el rayo centellante cayó. La Tierra tembló cuando el rey de Cedi fue abatido por Kṛṣṇa. Pero ninguno de los reyes dijo nada […].[29]

Así, en el momento en que muere este energúmeno que no ha dejado, durante toda su vida, de multiplicar las ofensas y los crímenes contra Kṛṣṇa, y que todavía ha venido a colmarlo de insolencias, lo mejor del mismo Śiśupāla, su *tejaḥ agryam,* sale de su cuerpo decapitado en forma de luz brillante y penetra en su verdugo, se funde en él. En efecto, es un espectáculo maravilloso, *adbhutam,* como lo consideran los reyes presentes.

¿Cómo se explica este milagro? Los redactores del *Mahābhārata* no ven ninguna dificultad en ello: Kṛṣṇa-Viṣṇu es el dios que todo lo abarca, del que todos los seres son, pese a las apariencias, sólo fragmentos. Por tanto, Śiśupāla era, aunque Kṛṣṇa lo tuviera por enemigo, una parte de este ser total. El ser total, simplemente, deseó recuperar esa parte, y podemos pensar que lo atra-

jo por una especie de fascinación. Justamente poco antes de penetrar en el cuerpo de su ejecutor, al parecer Śiśupāla entendió el significado de la operación: su *tejas* adora al dios, *vavande tat tadā tejo viveśa ca.* Pero hasta entonces no conocía el secreto. Durante la querella final estuvo poseído por una especie de ebriedad, de una necesidad irresistible de entrar en el seno del Todo encarnado, asombrosa variante del seno materno de los psicoanalistas. Corrió conscientemente hacia su pérdida, la provocó apartando de sí todo recurso. Inconscientemente era algo distinto: obedecía al llamado, a la voluntad de Kṛṣṇa-Viṣṇu. Bhīṣma, el anciano sabio y lleno de experiencia, había hecho un buen diagnóstico cuando, varias páginas más arriba, había concluido su relato del nacimiento y de la infancia de Śiśupāla con estas palabras, destinadas a explicar a los Pāṇḍava el paroxismo de violencia al que se entregaba el disidente (vv. 1521-1522):[30]

> Seguramente este héroe de grandes brazos es una parte de la energía espiritual de Hari [Viṣṇu]: el Señor desea reintegrarlo a él.
>
> Por eso, tigre de los Kuru, este rey de Cedi, de pensamientos malos, ruge como un tigre, sin ninguna consideración para con nosotros.

En efecto, por eso se precipita en la centésima primera falta, que le hubiera sido fácil evitar o limitar. En el momento en el que grita —son, como hemos visto, sus últimas palabras— su indiferencia por lo que haga o no haga Kṛṣṇa, lo posee una necesidad inconsciente de acabar, de fundirse en el ser al que insulta.

Los trágicos griegos no se ocuparon de este tipo de drama, pero es del nivel de las más bellas situaciones que hayan podido encontrar: Prometeo encarándose con Zeus, Edipo encarnizándose en explorar sus fatalidades. Śiśupāla no es un hombre normal, no ha sido librado de la monstruosidad corporal que lo denunciaba como a un pequeño Śiva sino gracias a Kṛṣṇa; es decir, a Viṣṇu. Pero, desde el momento en que se dio este beneficio, la madre del niño y Kṛṣṇa mismo previeron el porvenir: entre este Śiva humanizado y Viṣṇu encarnado no habrá, diríamos, por una irresistible inclinación de naturaleza —podríamos decir: por inclinación teológica—, sino una relación que se constituirá con una serie de ofensas, de agresiones, de crímenes, y Kṛṣṇa ha decidido, en su magnánima sabiduría, soportar cien agravios. De hecho, no hay otra cosa en sus relaciones: Śiśupāla —por cuenta propia, y sin duda por cuenta de Jarāsandha, cuyos ejércitos manda— persigue a Kṛṣṇa y a su familia; y Kṛṣṇa, el divino

Kr̥ṣṇa, hasta que se haya agotado el crédito, soporta, retrocede, emigra, abandona su ciudad capital ante este energúmeno. Y al final advertimos que, bajo esta trayectoria de malignidad y perversidad, a lo único que aspiraba Śiśupāla, muy en el fondo de su ser, era a fundirse con Kr̥ṣṇa-Viṣṇu, a llegar a ser uno con él; tal fue el caso de un san Pablo, que habría arrostrado la muerte y el más allá para encontrar su camino de Damasco.

Más místicos que la epopeya, más complacientes para meditar en los sublimes absurdos de la teología, los *Purāṇa* han repetido, explotado y aclarado ésta. Veamos, por ejemplo, el *ViṣṇuPurāṇa*. La creencia en la metempsicosis permite alargar el conflicto: en la perspectiva de las reencarnaciones, Śiśupāla es, como lo hemos visto, un reincidente en el pasado lleno de lastres. En vidas anteriores ha sido el demonio Hiraṇyakaśipu, y luego el demonio Rāvaṇa, a los que ha matado Viṣṇu en dos de sus encarnaciones. Pero es en su nueva vida, como Śiśupāla, en la que ha alimentado contra Kr̥ṣṇa, encarnación de Viṣṇu, el odio más violento. Y justamente en razón de esta violencia todo ha sucedido de muy distinta manera; se detuvo la rutina de las metempsicosis y se produjo otro fenómeno. En realidad, desde que tuvo uso de razón hasta su muerte, Śiśupāla no ha pensado, ciertamente con odio, sino en Viṣṇu; gracias a esta obsesión, a la postre ya está preparado no para un nuevo accidente de transmigración, sino para la mutación que hemos presenciado. El *ViṣṇuPurāṇa* explica[31] que en el momento en que lo mató Viṣṇu lo descubrió tal como es, en su verdadero carácter: entonces se desvaneció su odio furioso, al mismo tiempo que el cúmulo de pecados que había sumado contra él con placentero afán era literalmente consumido por su adorable adversario. Así fue posible el desenlace feliz, inesperado: la unión total y definitiva de Śiśupāla y de Kr̥ṣṇa-Viṣṇu, el encuentro de la parte rebelde y disidente con el todo inmensamente benevolente.

El lector habrá sentido, sin duda, salvadas las diferencias de tiempos, lugares, civilizaciones y sistemas de creencias, en qué medida esta trayectoria compleja, pletórica de singularidades es paralela a la de Starkađr. Ahora debemos precisar esta impresión.

III. STARKAĐR Y ŚIŚUPĀLA

Comparación de las leyendas de Starkađr y de Śiśupāla

Las historias de Starkađr-Starcatherus y de Śiśupāla encajan fácilmente en dos cuadros paralelos:

I	I
1. Starcatherus mismo (Saxo), o bien el esbozo de Starkađr que es su abuelo y homónimo (saga), nació fuera de la naturaleza humana, como gigante de seis u ocho brazos.	1. Śiśupāla nació fuera de la naturaleza humana, con cuatro brazos y tres ojos, y esta última característica lo señala (al igual que su nombre) como un personaje que pertenece al dios Rudra-Śiva.
2. Sin que se nos diga mediante qué operación ni con qué finalidad, el dios Thor ha hecho desaparecer los brazos superfluos de Starcatherus y lo ha devuelto a la forma humana (Saxo); o bien Þórr ha matado al abuelo Starkađr, pero las señales de los brazos amputados subsisten en el cuerpo, en lo demás normal, de su nieto Starkađr (saga).	2. Recupera la forma humana (dos brazos caen, un ojo desaparece) al contacto de Kr̥ṣṇa-Viṣṇu, quien, según la voz de un ser invisible que se oyó poco después de nacer Śiśupāla, será también el agente de su muerte.

II	II
1. Después de eso, es otro dios, Othinus, y sólo él, quien se ocupa del héroe y fija su destino (Saxo); o bien este destino lo fijan, en un combate contradictorio, ambos dioses, Óđinn y Þórr (saga);	1. En el momento en que convierte en un ser humano al pequeño monstruo, Kr̥ṣṇa-Viṣṇu fija su destino;
2. en todo caso, las cláusulas esenciales son que el héroe vivirá tres vidas humanas, si bien en cada una de ellas cometerá una villanía.	2. como es él, Kr̥ṣṇa, quien está destinado a matarlo, consiente en dejar sin castigo cien ofensas, cada una de las cuales merecería la

muerte, admitiendo así como algo fatal que el monstruo normalizado cometerá ofensas; a la centésima primera, le llegará su fin.

III

En consecuencia, esta vida triple está:
1. llena de hazañas guerreras,
2. que sólo lastran las tres villanías previstas,
3. las cuales están repartidas en las tres funciones (primera, luego segunda, luego tercera).

III

Śiśupāla: 1. se convierte en el generalísimo de Jarāsandha, rey conquistador cuyos ejércitos someten a casi todo el universo; es de suponerse que, en su calidad de generalísimo, Śiśupāla es el agente de por lo menos algunas de esas numerosas victorias;
2. al mismo tiempo, va multiplicando y precipitando las ofensas contra Kṛṣṇa y contra la familia de éste, de manera que su crédito de impunidad se agota rápidamente; en la requisitoria final, como muestras características, Kṛṣṇa cita cinco de esas cien ofensas,
3. las cuales están repartidas en las tres funciones (dos de la segunda función, una de la primera, y dos de la tercera).

IV

1. La acción de Starcatherus se desenvuelve sobre todo en sus relaciones con el rey Frotho y con los hijos de Frotho, y su motivación principal es el respeto intransigente y agresivo por la majestad regia; tiene una idea exigente y pura de esta majestad, la impone, y corrige a los reyes y a los príncipes;
2. y, sin embargo, sus tres crímenes, excepciones malas en una serie de hazañas buenas, los comete contra reyes, sus reyes.

IV

En la escena final de su vida, en la que se presenta con toda amplitud a Śiśupāla,
1. se convierte en el doctrinario y el resuelto y agresivo defensor de la majestad regia;
2. y, sin embargo, una alusión de Bhīṣma y la enérgica reacción de Śiśupāla mismo nos hacen pensar que esta actitud sólo tiene por objeto llevar a los reyes presentes a la muerte; además, las cinco ofensas

que enumera Kr̥ṣṇa son en diversas formas delitos de lesa majestad.

V

Una vez que ha cometido la tercera y última villanía prevista,

1. Starcatherus quiere morir y para que lo decapite elige a Hatherus, un noble joven que por otra parte tiene que ejercer una venganza contra él, y cuyo nombre y características nos hacen pensar que se trata, en forma humana, del dios Höđr, muy cercano a Óđinn;
2. el anciano héroe colma a este joven de benevolencia y, poco antes de inducirlo a que lo mate, le indica la forma (que Hatherus, receloso, no aprovecha) de adquirir la invulnerabilidad pasando rápidamente entre su tronco y su cabeza cercenada antes de que caigan por tierra.

V

Una vez que se ha terminado la cuenta de las cien ofensas que han quedado sin castigo en virtud de la promesa de Kr̥ṣṇa,
1. Śiśupāla se impone a sí mismo, en una especie de vértigo y en virtud de haber cometido la centésima primera ofensa, el castigo de ser decapitado a manos de Kr̥ṣṇa-Viṣṇu;

2. en el instante mismo en que Kr̥ṣṇa-Viṣṇu acaba de decapitarlo, la energía espiritual de Śiśupāla, atraída por su ejecutor, penetra en el dios en forma luminosa.

¿Cómo explicar este paralelismo?

¿Un legado común?

En principio, las concordancias detectadas entre las tradiciones de dos grupos humanos históricamente separados, pero descendientes de un mismo grupo prehistórico, pueden explicarse de cuatro maneras: ya sea por el azar, por una congruencia natural y permanente del espíritu humano, por empréstito cultural directo o indirecto, o bien por la conservación de un legado común. Las dos primeras explicaciones están aquí descartadas, pues las dos historias que hemos comparado son demasiado complejas, articulan en el mismo orden demasiadas nociones singulares y precisas para que resulte aceptable que su paralelismo se haya dado simplemente por azar. Por otra parte, ninguna necesidad inherente al

espíritu humano vincula temas tan evidentemente independientes como los que aquí se reúnen: ¿qué relación natural existe entre el hecho de que un gigante monstruoso, de brazos demasiado numerosos, recupere la forma humana (o que el descendiente de otro gigante tenga forma humana pero esté señalado congénitamente por tales cicatrices) y el hecho de que este gigante o este descendiente de él se constituya en adalid de la realeza? ¿O entre esta monstruosidad corregida o reducida a sus estigmas hereditarios y una existencia lastrada o medida por un número de crímenes fijado de antemano? Es posible plantear las mismas preguntas para casi todos los episodios, tomados de dos en dos.

La explicación del empréstito cultural no es más verosímil, pues no podría ser aquí sino indirecto, y no vemos qué intermediarios, trátese de pueblos o individuos, hubieran podido ser sus agentes; ni los escitas, ni los eslavos, ni los turcos tenían esta elevada idea de "la función regia" y, geográficamente, en el vasto espacio que separa a India de Escandinavia, no se ha señalado ningún relato que pudiera considerarse una variante, aunque fuera muy deformada, de una u otra de estas dos biografías tan semejantes entre sí. Además, no estamos aquí ante un esquema de cuento, fácil de insertar en cualquier civilización, sino ante una novela original, a la vez heroica y mitológica, que más bien da la impresión de ser una obra de literatura erudita, y este tipo de obras no se trasmite de pueblo en pueblo fácilmente. En fin, y lo más importante, lo que se observa que tienen en común ambos relatos es lo contrario de lo que se conserva, y justamente lo que se pierde con mayor facilidad en un empréstito literario, directo o indirecto: excepto el nacimiento monstruoso, ningún episodio es en uno y otro de los dos relatos exactamente el mismo, con los mismos detalles pintorescos; ninguno puede ser, en uno de los relatos, la calca del otro. Así, por ejemplo, las maneras en que Starcatherus y Śiśupāla recuperan la forma humana son completamente distintas: operación violenta en un caso, proceso espontáneo en el otro; y también difieren los agentes de esta maravilla: Þórr es el enemigo constante de los gigantes; Kr̥ṣṇa es tío del pequeño monstruo. La relación que se establece, aquí y allá, entre la duración de la vida y cierto número de crímenes no obedece a la misma fórmula. Las parejas de dioses, abierta o implícitamente antagonistas, Þórr y Óđinn, Rudra-Śiva y Kr̥ṣṇa-Viṣṇu, no pueden ser traducciones una de la otra. Las circunstancias en que Starcatherus y Śiśupāla pronuncian sus sermones sobre la majestad de los reyes no presentan nada en común: uno impide a su rey entablar combate con un enemigo que no es rey y luego se convierte en educador de los príncipes; el otro protesta por un honor que se rinde, ante los reyes, a alguien que no es rey; es verdad que la elocuencia violenta e injuriosa de ambos personajes a veces se manifiesta en expresiones muy semejantes; pero sus orientaciones difieren mucho:

Starcatherus lanza invectivas a Ingellus para corregirlo; Śiśupāla insulta a Kṛṣṇa para humillarlo. En el cuadro mismo de los pecados según las tres funciones, las relaciones de cada pecado con su función no coinciden; en el tercer nivel, la concupiscencia de Śiśupāla es sexual, mientras que la de Starcatherus es, por así decirlo, venal; en el segundo nivel, Starcatherus huye del campo de batalla en tanto que Śiśupāla aprovecha cobardemente la ausencia de un rey para saquear su ciudad; en el primer nivel, Śiśupāla impide a un rey efectuar un sacrificio; Starkađr-Starcatherus entrega al rey, su señor, como víctima en un sacrificio humano. Los impulsos que precipitan a los dos héroes —uno de ellos triplemente viejo, el otro, en pleno vigor— hacia su ejecutor no tienen la misma motivación: Śiśupāla actúa en una especie de vértigo; Starcatherus ha decidido, con toda calma, terminar con lo que un mallarmeano llamaría de buen grado demasiada vida; si es verdad que el dios Höđr se oculta en la persona de Hatherus, verdugo de Starcatherus, no tiene nada en común, a primera vista, con Viṣṇu, y la escena de la decapitación, calmada y serena en Saxo, es una escena cumbre de violencia en el *Mahābhārata*. En fin, las últimas escenas tienen sin duda valores cercanos, pero sólo cercanos, vecinos: si interpretamos las situaciones de la mejor manera, Starcatherus, en un gesto de benevolencia, quiere transferir al amigo que lo decapita una parte de sí mismo que asegurará a aquél la invulnerabilidad; Śiśupāla, bruscamente cautivado por el enemigo que lo decapita, quiere fundirse y se funde en él, en efecto, en forma de una llama que escapa de su cuerpo.

Así, para cada episodio, las circunstancias, y a menudo las relaciones de los personajes, difieren de uno a otro relato. La concordancia, evidente y asombrosa, está en otro elemento: en las ideas comunes que sostienen tramas del todo paralelas, envueltas en fabulaciones generalmente distintas; tal situación bastaría para desaconsejar la hipótesis de un empréstito cultural, aun si éste fuera concebible desde el punto de vista geográfico. Queda en pie la hipótesis de dos evoluciones a partir de un mismo original. Como primera aproximación, a continuación indicaremos cómo es posible crear este esquema comparativo.

I

1-2) Un ser, que será un héroe, nace fuera de la forma humana, con monstruosidades, con órganos superfluos que lo identifican con lo que hay de más inquietante en la mitología; pero esta malformación es corregida, el niño es restituido a la forma humana, sea por la acción o por el contacto del dios, que es el enemigo normal de los seres demoniacos. Variante: un ser, que será un

héroe, nace como nieto póstumo y homónimo de otro monstruo que no ha sido normalizado, sino matado por el dios enemigo de los demonios (gigantes), y lleva en sí las señales hereditarias de los miembros cercenados de su abuelo.

II

1) Dos dioses, explícitamente (Þórr y Óđinn, Kr̥ṣṇa-Viṣṇu, todos adoptando forma humana) o implícitamente (Rudra-Śiva), ya sea desde el exterior (mediante decisiones) o desde el interior (a través de su propia naturaleza), se disputan al héroe o se enfrentan por su causa: el que siente afecto por el tipo de monstruo que, aun normalizado, sigue llevando en sí, y el que tiene la misión de domar o destruir a los monstruos. *2)* De ello resulta, para el héroe, la enunciación de un destino que vincula la duración de su existencia al cumplimiento de un número preciso de crímenes, ya sea que reciba el privilegio de conservar su vida mientras no haya sobrepasado este número de ofensas, o bien que se le conceda un tiempo de existencia prolongado, pero limitado (tres vidas normales), con la obligación de cometer un crimen en cada una de sus etapas.

III

Determinada así la vida —elástica o multiplicada— *1)* está llena de hazañas, *2)* señalada por crímenes previstos, y *3)* estos crímenes (o los más característicos de ellos) se cometen sucesivamente en cada uno de los tres niveles funcionales.

IV

El guerrero sobre el que pesa este destino ambiguo: *1)* hace profesión de defender y honrar los derechos y la majestad de los reyes y *2)* sin embargo, comete delito de lesa majestad en cada uno de estos crímenes.

V

Al agotarse la cuenta prevista de estos crímenes, *1)* el guerrero se precipita hacia su muerte y, por ruego propio o por cometer un crimen suplementario,

provoca que lo decapite un dios, ya sea el mismo que ha fijado la duración de su vida, o alguien teológicamente cercano a ese dios; *2)* en el momento de la decapitación el héroe transfiere (o desea transferir) a su ejecutor una parte esencial de su ser profundo.

Rudra y Viṣṇu

Rechazada así la hipótesis anterior, la interpretación, orientada hacia la hipótesis del legado común, se topa con algunos problemas: unos que plantean las discordancias, otros que plantean las concordancias mismas. El problema dominante concierne a las divinidades escandinavas e hindúes, exactamente a las parejas de divinidades que intervienen en la vida del héroe: Óđinn y Þórr, Rudra-Śiva y Kṛṣṇa-Viṣṇu. A primera vista, estas parejas están muy alejadas una de la otra: el soberano mago Óđinn y Þórr el adalid, ¿no son ante todo, por encima de los Vanes ricos y voluptuosos, el primero y el segundo términos de la lista canónica de los dioses de las tres funciones?[1] Rudra y Viṣṇu, por lo contrario, según lo comprueba el *ṚgVeda,* no se asocian, no se enfrentan, no forman allí una estructura;[2] sólo el hinduismo posterior desarrollará su oposición en tanto que destructor y salvador, respectivamente, en las crisis periódicas del mundo; en todo caso, en ningún momento se definen por pertenecer a dos niveles diferentes de la estructura trifuncional: el Viṣṇu védico es ante todo un asociado de Indra en el segundo nivel, y la actividad de Rudra, multiforme, no es posible expresarla en el marco de esta estructura; como curandero, como conocedor de las hierbas, opera en el tercer nivel, así como en su calidad de arquero, o en su plural, *Rudrāḥ,* opera en el segundo, mientras que nada nos permite orientarlo hacia el nivel soberano. ¿Cómo entender que unas parejas de dioses cuyas fórmulas son tan diferentes hayan podido insertarse y se encuentren tan a sus anchas en la misma trama?

Aunque diéramos por bueno este último enfoque, la dificultad no sería tan importante como parece: se entendería, en efecto, que la intriga hubiese implicado solamente que el héroe fuese en cierta forma disputado por dos divinidades opuestas y rivales, en donde el motivo de oposición importara poco y pudiera cambiar, sin efectos negativos, en el transcurso del tiempo; que, por ejemplo, primitivamente, las dos divinidades hayan sido lo que serán después en Escandinavia, las de los dos más altos niveles funcionales (soberano mago, guerrero) y que en la India posvédica, cuando la teología viva ya no se consideraba en el marco de las tres funciones, estas divinidades hubiesen sido

remplazadas por la pareja cuyo conflicto era ya entonces el más patente, y también el más interesante, para los hombres: el de Śiva y Viṣṇu. De acuerdo. Pero la crítica interna haría fácilmente objeciones: está claro que Þórr y Óđinn —que se suponen muy antiguos en la narración escandinava— no se disputan a Starkađr sólo en tanto que "paladín" y "soberano mago": según la saga, cada uno de ellos otorga dones, fija suertes, y la magia de Óđinn no tiene más oportunidad de manifestarse que en las metamorfosis de la liana que estrangula y del junco que atraviesa a Víkarr en la primera felonía; entre los dones de Óđinn, en rigor, sólo el de la poesía podría asociarse a su función mágica; todo lo demás: vida prolongada, victoria en todos los combates, favor de los grandes, bienes muebles, etc., se sitúa en otro nivel. En fin, de Óđinn, como soberano, se esperaría alguna promoción de su protegido en el ámbito del poder; Starkađr, al contrario, permanece constante y sistemáticamente en el segundo rango y, aunque profesa culto a la majestad regia, no pretende él mismo acceder a ella; corrige, venga y, excepcionalmente, en sus tres *facinora,* mata a reyes; pero jamás intenta remplazarlos.

En cuanto a la leyenda hindú, nada permite suponer que, en un texto más antiguo, los dos dioses que se oponen por causa de Śiśupāla hayan sido los patronos canónicos de las dos primeras funciones, los védicos y prevédicos Varuṇa e Indra; si bien la evolución de Varuṇa redujo mucho su importancia, Indra, en cambio, siguió vivo e incluso desarrolló su poder en la mitología épica —en donde es el rey de los dioses— y no se le despojó de sus aventuras propias: ¿por qué, en este caso particular, habría desaparecido ante Viṣṇu?

Descartada esta posible solución simplista, tenemos que volver a concentrar nuestra atención en los textos mismos; en observar el modo de acción que atribuyen a ambos dioses.

Consideremos primero el relato hindú desde el punto de vista de la mitología usual de la epopeya de la que forma parte. Hemos dicho que Rudra-Śiva opera desde el interior de Śiśupāla. El niño nace monstruoso, a imagen y semejanza del dios, y lleva un nombre que es como el diminutivo de *paśupati,* el epíteto distintivo del dios. Por esta afinidad, por esta casi posesión, Śiśupāla está destinado a oponerse a Kṛṣṇa-Viṣṇu y a perecer a manos de él, tal como lo anuncian, interpretados solidariamente, la Palabra oída poco después de su nacimiento y el milagro operado en el regazo de Kṛṣṇa; y este último lo sabe bien: desde que el bebé está sobre sus rodillas, prevé que tendrá que recibir y soportar de él, acumuladas, cien ofensas. Al lado de estas características ru-

drianas, Śiśupāla lleva en sí una herencia, por lo menos un bagaje de demonio, al ser —desde el *Mahābhārata*— la reencarnación del personaje que se ha manifestado sucesivamente en Hiraṇyakasípu y en Rāvaṇa, dos temibles demonios cuya destrucción ha necesitado encarnaciones anteriores de Viṣṇu, y el primero, se ha dicho con razón, "representa el sivaísmo".[3]

Esta doble naturaleza, que hace de Śiśupāla un pequeño Śiva y al mismo tiempo un ser demoniaco, domina todo lo demás y, especialmente, la acción de los dioses en la novela. Śiva, que no es demoniaco, pero que asume, en la vida del universo, la función desagradable y necesaria de destructor, de liquidador, y por tanto, la de "primer agente" de la renovación, tiene, no obstante, un decidido gusto por los grandes demonios. Frente a él, como de costumbre, Viṣṇu espera su hora, y cuando ésta llega, pone fin al escándalo de un demonio triunfante al que su colega dios era incluso, a veces, el primero en proteger y compadecer. En este punto le gustará al lector el final de la excelente descripción que compuso hace cerca de dos siglos un observador ya olvidado, el coronel de Polier, sobre las relaciones de Śiva con los demonios o, como él dice, de *Mhadaio* [Mahādeva, Śiva] con los *Daints* [*daitya*, demonios]:[4]

> Según las fábulas, la mayor parte del tiempo, los discípulos de esta *Deiotas* [*devatā*, divinidad], llamados *Gan* [*gaṇa,* tropas de espíritus], son *Daints.*
>
> Raven, tirano de Lanca, cuyos crímenes y opresión ocasionaron la séptima encarnación de Viṣṇu, era un adicto adorador de Mhadaio. Le ofrendó su cabeza en sacrificio. La Deiotas lo recompensó concediéndole diez cabezas, y habiendo este demonio sacrificado nuevamente esas otras cabezas a su celeste patrono, éste, conmovido y en reconocimiento por un homenaje tan constante, consideró que sólo podría retribuir a su devoto dotándolo de la facultad de que, a medida que le cortaran un miembro, éste renaciera al instante y que no pudieran darle muerte sino después de que le hubieran cortado novecientos millones novecientas mil cabezas, lo cual dificultó tanto que se derrotara a este monstruo, que fue necesario, para librar de él a la Tierra, que Viṣṇu mismo se encarnara.
>
> —Yo había creído hasta ahora —dijo el señor de Polier— que la multitud de cabezas y brazos con los que se representa a vuestras grandes divinidades se atribuía exclusivamente a esos dioses.
>
> —No —respondió el doctor—, no se trata de una de las características de su superioridad, pues los Daints, en las tres primeras edades, casi todos están dotados de cabezas y de miembros en número infinito, y casi todos gozan también de invulnerabilidad; y aunque estas prerrogativas sean la mayor parte del tiempo dones de Mhadaio, su fuerza extraordinaria, atributo de su raza gigantesca, les da

tanto orgullo, tanta ambición y tantos medios para hacer el mal, que sólo Viṣṇu puede corregirlos o destruirlos.

El rajá Bhanasser, en sus devociones dirigidas a Mhadaio, había renovado tan a menudo la ofrenda de su cabeza, y la recompensa otorgada por la Deiotas también se había repetido tanto, que Mhadaio, a la postre fatigado, pidió a su servidor que moderara su celo, mediante el cual había adquirido tal exceso de fuerza y de orgullo, que después de haber subyugado a la tierra y a los cielos, se quejaba de que no existiera otro ser con el cual pudiera medirse. Conmovido por su pena, Mhadaio lo consoló prediciéndole que Viṣṇu, en una de sus encarnaciones, le haría el honor de luchar contra él. En efecto, el combate se llevó a cabo y el Daints, al perder uno tras otro cabezas y brazos, también perdió su orgullo y se convirtió en un sincero adorador de Viṣṇu.

—Según esas fábulas —dijo el señor de Polier—, parece que Mhadaio es el protector y amigo declarado de los Daints.

—Por lo menos —repuso el Pundit—, en ninguna de las fábulas generalmente admitidas se le ve encarnar como Viṣṇu con el propósito de destruir a esta mala raza. Y aunque sus sectarios pretenden que se ha aparecido a sus adoradores en mil y ocho formas diferentes, no se encuentra en las fábulas que integran la colección de los Puranas ninguna historia detallada de tales apariciones, ni el carácter que atribuye la mitología a una verdadera encarnación y que es, como ya os lo he dicho, el nacimiento de la Deiotas en un cuerpo humano o de animal para cumplir con esta figura un objetivo general importante para el género humano y ejercer influencia, directamente, en los acontecimientos y en las operaciones que reinstauran el orden y la virtud en la Tierra. Al examinar estas apariciones de Mhadaio a la luz de tales relaciones se ve que sólo son pasajeras, particulares de sus adoradores, y que más bien parecen transformaciones o metamorfosis de un mago y no las encarnaciones de una divinidad.

Esta presentación, conforme a la mitología épica y purāṇica, expresa lo esencial y explica suficientemente los papeles, las relaciones del héroe con ambos dioses. Pero esto no nos basta. Nos vemos obligados a remontarnos a mayor altura, aunque sea mediante una hipótesis, puesto que la comparación con la saga de Starcatherus prueba que el tema de la novela de Śiśupāla es muy anterior a la redacción que leemos en la epopeya.

Observemos, ante todo, que no es tan seguro que, al menos en medios diferentes de los que contienen la redacción de los himnos y los tratados védicos en prosa, no haya existido ya, como estructura, la oposición de Rudra con Viṣṇu. En un trabajo anterior hemos leído, en filigrana, bajo la transposi-

ción heroica que presenta de esta oposición el *Mahābhārata,* una mitología muy antigua y más completa que la védica, que incluye, por ejemplo, una escatología: la destrucción y luego la salvación de la dinastía de los Kuru se han calcado en un mito de crisis cósmica —fin de un mundo y nacimiento de otro— cuyos paralelos, el iranio y, sobre todo, el escandinavo, garantizan su carácter prevédico; ahora bien, los agentes son Aśvatthāman para la destrucción y Kṛṣṇa para la salvación: es decir, hablando en claro, Rudra-Śiva y Viṣṇu encarnados.[5] En los himnos védicos mismos, aunque Rudra (una de las futuras componentes más importantes de Śiva) no sea colocado dramáticamente en oposición, teológicamente y en díptico, con Viṣṇu, las funciones de ambos dioses, no obstante, se contradicen y anuncian en cierto modo la forma épica. El principal servicio que presta Viṣṇu a Indra, de quien es ayudante, además de darlo a otros dioses y a la humanidad descendiente de Manu, consiste, mediante pasos, y primero mediante los famosos "tres pasos" que da en tantas circunstancias míticas o rituales, en proporcionarles el lugar de su acción o de su hábitat, como si este andamiaje (raíz *mā*-) anexara a su dominio, el dominio del Orden, porciones del espacio que antes se les escapaban.[6] Al desempeñar este papel, es a todas luces la antítesis del Rudra védico del que el cuidadoso estudio de Ernst Arbman ha resaltado las características:[7] Rudra es el patrono de todo cuanto el hombre o la sociedad no han domesticado aún; por ello es el señor tanto de las oportunidades como de los riesgos que ocultan las cosas en bruto del inmenso imperio inexplorado que encierran los pequeños hábitat de los hombres, sus estrechos caminos, sus vulnerables encrucijadas; es el señor del campo raso, de los parajes agrestes, con su población anormal, tanto de ascetas como de ladrones, prolongación del caos, al margen y a veces en el corazón mismo de las tierras civilizadas, con sus monstruos, sus miríadas de vegetales, los poderes de envenenamiento y de curación que la tierra tiene en reserva; más generalmente, es el señor o patrono de lo que, en toda circunstancia y en todas las horas de la vida, es homólogo de la maleza o de lo agreste, de todo aquello de lo que van a servirse los hombres pero de lo que todavía no se han servido, y que contiene el misterio y la ambigüedad de lo no comenzado: la vajilla o la ropa nuevas, la comida que sólo se ha preparado sin consumirse, la empresa que sólo es proyecto. Tal parece haber sido en un principio este Rudra, cuyo nombre lo explica en forma óptima la raíz del latín *rudis,* "bruto, no desbastado", y que se fragmenta de buen grado en una infinidad de *Rudrāḥ* asociados cada cual a un camino determinado, a tal objeto, etc. Disimulado en el bosque o en la montaña, es a la vez el perseguidor cuya flecha mortal llega de no se sabe dónde y el conocedor de las sustancias sim-

ples, de las hierbas que destruyen a las enfermedades. No es malo, sino moralmente neutro, a la vez poderoso e indeterminado.

Si estas caracterizaciones de Viṣṇu y Rudra valen efectivamente respecto de los textos védicos, es probable que, en tiempos mucho más antiguos, durante y antes de las migraciones que llevaron a bandas de indoeuropeos hasta los Cinco Ríos, ambas divinidades así concebidas fueran más importantes aún: Ind(a)ra daba la victoria a los conquistadores, pero era Viṣṇu el que le abría y, a través de él, les abría el camino por el dominio desconocido y bárbaro en el cual, junto a los demonios, ya residía un dios del grupo de demonios, el inquietante, el necesario Rudra. Mucho antes de que se redactara el *Sabhāparvan,* antes de la amplificación y de la exaltación de Rudra-Śiva y de Viṣṇu que hizo la mitología clásica, desde los tiempos en que el tema épico era propiamente un "quinto Veda", posiblemente ya existiera en lo esencial la novela de Śiśupāla, tal como ahora la conocemos, y poniendo en escena a los mismos dioses. Śiśupāla, al nacer con esos brazos y ese ojo superfluos, es fruto de una exuberancia, de un desbordamiento de la naturaleza; reproduce la figura de Rudra-Śiva y, sobre todo, Rudra-Śiva puede complacerse en él; es de su dominio. En cuanto a Viṣṇu, lo domestica a su solo contacto: es decir, lo adapta por lo menos físicamente, en su apariencia, a la vida en sociedad; lo convierte en un hombre normal. Pero no por ello se transforma su ser interior, y subsiste el conflicto entre este incorregible irregular y el dios salvador, reparador, ordenador, hasta el momento en que es Viṣṇu, el civilizado, el que prevalece y, haciendo a un lado su larga paciencia, pone fin a la agresión perpetua del disidente. Pero, justo en ese momento, el rebelde recibe la iluminación, el irregular se convierte y se transforma en una parte de Viṣṇu, así como todo terreno agreste conquistado se vuelve una porción de la aldea o del reino.

ÓÐINN Y ÞÓRR

Imaginemos lo inverso: una ideología en la que el inquietante Rudra dominara en esta confrontación y tuviera la última palabra, y en la que fuera más prestigioso, si no más poderoso que Viṣṇu, y estaremos muy cerca de la ideología que explica la trayectoria de Starcatherus.

Ocupado durante muchos años en explorar por todas las partes del mundo indoeuropeo los derivados mitológicos y también las deformaciones de la estructura de las tres funciones, he definido demasiado exclusivamente a Óðinn como un Varuṇa escandinavo. Y lo es, sin duda, y en los *Hárbardsljóð,* por

ejemplo, su oposición a Þórr, con el combate oratorio y a menudo injurioso que la expresa, se esclarece bien por comparación con los textos védicos, donde compiten en fanfarronadas Varuṇa e Indra, el soberano mago y terrible, por una parte, y por otra, el prestigioso combatiente. Pero la rica naturaleza de Óđinn no se agota en esta fórmula.[8]

En el interior de la estructura trifuncional, yo mismo he señalado en muchas ocasiones la evolución, propia del mundo germánico, mediante la cual la guerra, por así decirlo, ha desbordado el nivel guerrero para pasar al nivel soberano: a diferencia de Þórr, Óđinn se ocupa tanto o más que él de la batalla y de los combatientes, de la aristocracia combatiente, por lo menos; Þórr es más bien el campeón solitario, irresistible, una especie de Vāyu o de Bhīma al que, por otra parte, su hazaña principal —tempestad, rayos y lluvia— atrae la devoción del campesino, mientras que Óđinn se interesa por el pueblo en armas (que era el estado ordinario de muchas sociedades germánicas) y por el jefe del ejército. Existe una especie de deslizamiento en los términos de la lista canónica de los dioses escandinavos comparados con los de los himnos y rituales védicos:[9]

(1)	Varuṇa	Óđinn	(1) y (2)
(2)	Indra		
	Vāyu	Þórr	(2) y (3)
(3)	Los dioses de la fecundidad	Los dioses de la fecundidad	(3)

Pero esto no es todo. Basándose en Jakob Wilhelm Hauer (1927), Rudolf Otto (1932) y Jan de Vries (1957) han enumerado un imponente número de características, físicas y morales, de carácter y de conducta, por los cuales Óđinn es más bien un homólogo de Rudra;[10] no todas estas características son demostrativas y varias de ellas incluso no son exactas, pero sí son válidas algunas importantes: ambos son viajeros infatigables y a los dos les gusta aparecer ante los hombres disfrazados, irreconocibles; Óđinn con un capuchón que le tapa la cara hasta los ojos y Rudra con el *uṣnīṣa* calado hasta la frente; Óđinn es el patrono de los runas, los que escriben en caracteres rúnicos, así como Rudra lo es de los *kavi;* y, sobre todo, las bandas de devotos de Rudra, unidos por un juramento, dotados de poderes y de licencias nos recuerdan ora a los *berserkir,* ora a los *einherjar* de Óđinn. Este dios soberano, este mago, tiene, incontestablemente, uno de sus asentamientos en la misteriosa zona donde lo salvaje confi-

na con lo civilizado. Como Rudra-Śiva, Óđinn es incluso inmoral, de buen grado, si nos referimos a las reglas ordinarias, y Þórr no deja de reprochárselo cuando se dicen sus verdades. Como Rudra-Śiva, le agradan los sacrificios humanos, sobre todo cuando se trata de la autoinmolación de sus devotos.[11] Más generalmente, como Rudra-Śiva, tiene en sí algo de casi demoniaco: su familiaridad con Loki, su debilidad para con él son muy conocidas; ahora bien, Loki es el duende malicioso que, un buen día, al organizar el asesinato de Baldr, adquiere la dimensión de un "espíritu del mal", del más grande mal.[12]

Entre los germanos del norte, los demonios son, más que nada, los gigantes. También con ellos tiene Óđinn más de una relación. Por la línea paterna desciende, por muy pocas generaciones intermedias, de un gigante a decir verdad algo especial, el gigante primordial, Ymir, y su madre fue la hija de un gigante de nombre ominoso, Bölþorn, "Espina de desgracia". Manifiesta en varias ocasiones un espíritu extrañamente conciliador, pacifista, hacia los peores gigantes, y entonces tiene que intervenir Þórr para sacarlo, matando al gigante, de esa situación en que su inclinación lo ha puesto, y junto con él, a los otros dioses; así, por ejemplo, en una ocasión metió al gigante Hrungnir en los recintos de los Ases, y el gigante amenazó con llevárselo todo: las vituallas y a las más bellas diosas, y lo habría hecho si Þórr, invocado *in extremis* por los dioses, no hubiera intervenido a tiempo.[13] Todo eso es verdaderamente śivaíta. Sigamos leyendo la descripción de Polier:[14]

> Un Daints famoso, llamado Basmagut [?], tenía curiosidad por saber cuál de las tres Deiotas [Brahma, Viṣṇu, Śiva] sobrepasaba a las demás en grandeza y en poder. Consulta a Nardman [Nāradamuni], quien le responde que es Mhadaio [Mahādeva = Rudra-Śiva]…
>
> […] Basmagut, deseoso de aprovechar las instrucciones de Nardman, comenzó su sacrificio [a Mhadaio, mutilándose a sí mismo]. La Deiotas, halagada por el celo y la diligencia que mostraba el Daints en su servicio, se le apareció acompañado de Parbutty [Parvatī]. Con sólo ver a Mhadaio, no únicamente se restableció el cuerpo mutilado del Daints a su estado natural, sino que además obtuvo de la Deiotas el poder de reducir a cenizas todos los objetos sobre los cuales posara las manos con la intención de consumirlos. Sin embargo, la contemplación de los encantos de Parbutty inspiró al Daints la más violenta pasión, y este ser tan ingrato como perverso no vio otra manera de deshacerse de un esposo molesto que emplear contra Mhadaio mismo el don que había recibido de él. La Deiotas, al darse cuenta de las intenciones de Basmagut, lo evita, pero el Daints lo persigue; Mhadaio, a punto de ser alcanzado por el gigante, no sabe cómo

escapar y, en su angustia, no ve más remedio que recurrir a Viṣṇu, el cual, adoptando en seguida la figura de Parbutty, se aparece al Daints y, fingiendo corresponder a su pasión, le asegura que lo prefiere a su esposo, que es feo y siempre está ebrio, rodeado de serpientes, y que inspira más repugnancia que amor. "Sin embargo —agrega la falsa Parbutty—, hay en su manera de danzar un encanto tan irresistible, que entonces desaparece a mis ojos toda su fealdad." Al oír estas palabras, Basmagut, transportado de alegría por las demostraciones favorables de Parbutty, quiere adquirir nuevas gracias a sus ojos y la insta a enseñarle la danza de la que le ha hablado. Ella accede y la lección comienza. Pero Viṣṇu, bajo la apariencia de la Deiotany [la diosa], toma la precaución de espesar el Maya [la *māyā*] o nube que se arroja sobre el entendimiento del *Daints,* de modo que [Basmagut] olvida por completo el don funesto que ha recibido de Mhadaio y no piensa sino en seguir e imitar los movimientos de quien se hace pasar por Parbutty. La ve que posa negligentemente una mano sobre su cabeza; él también se lleva la mano a la cabeza, y en ese instante se reduce a sí mismo a cenizas.

Por muy satisfecho que estuviera Viṣṇu de haber librado a su colega del peligro al que se había expuesto, le reprochó su imprudencia. Mhadaio respondió: "Reconozco que no puedo resistirme a los homenajes de mis devotos, aunque yo sepa bien que casi siempre hacen un mal uso de mis favores; pero —agregó— cifro mi confianza en ti, tu bondad sostiene mi debilidad, y no permitirá que sufra yo por mi imprevisión". Y, tras rendir este homenaje a Viṣṇu, entonó un himno en su alabanza.

A la inversa de Óđinn, Þórr, de una sola pieza, es el rigor mismo. Sus relaciones con los gigantes se resumen en una palabra: los extermina con su portentosa fuerza, a la que ayuda a veces sólo la astucia de un compañero suyo, Loki, o Þjálfi. Su constante misión consiste en salvar a los dioses y al mundo mediante la destrucción de esta calamidad. Es una especie de Viṣṇu sin los encantos de éste, que cumple su misión sin casuística ni componendas.

Vemos así que, si bien no coincide con la articulación de Rudra-Śiva y Viṣṇu, la de Óđinn con Þórr tiene parcialmente la misma motivación. La diferencia capital estriba en que Viṣṇu —su única concepción que nos importa aquí— es superior a Rudra-Śiva y hasta constituye el último recurso de éste, en tanto que Óđinn, pese a sus imprudencias con los gigantes, en términos jerárquicos es superior a Þórr, y también, al parecer, en el grado de consideración que le profesa la sociedad humana. Su complejidad, su sapiencia mágica, la dicha *post mortem* que asegura a sus devotos en el Valhöll, lo hacen más interesante desde el punto de vista teológico. Þórr es invocado en los peligros acuciantes, honrado en los pilares de altos sitiales como el guardián

vigilante de las moradas, y se le agradece la lluvia que fecunda los campos, pero no dispone de la amplia gama de beneficios, sobre todo de los más misteriosos, que hace que, a pesar de sus defectos, Óđinn prevalezca hasta en el *Ragnarök* como el más grande de los dioses, el verdadero soberano. Estas observaciones nos permiten entender el papel que desempeña la pareja divina en la novela de Starkađr. Por el solo hecho de que Starkađr es un gigante o nieto de un gigante, tiene contra él a Þórr. Además, es natural que este dios, que por todas partes restablece el orden amenazado, no soporte su monstruosidad. Óđinn, al contrario, no se ofusca ni porque el héroe pertenezca a la raza de los gigantes ni por las huellas que le han dejado los brazos superfluos; así como suele montar en un caballo de ocho patas nacido del caballo de un gigante,[15] puede aprovechar a ese superhombre inquietante y, para ello, en cierto modo lo toma bajo su protección; cuenta con él para que cometa un acto censurable, un sacrificio humano cuya víctima, un rey, no da su consentimiento, y compra este crimen otorgando a Starkađr el don de tres vidas.

Estas observaciones también nos permiten precisar en qué concuerdan y en qué difieren, en cuanto al papel que desempeñan los dioses y, por ende, en cuanto a la situación del héroe, las novelas de Starkađr y de Śiśupāla. Si, para simplificar, llamamos a Óđinn y a Rudra-Śiva "los dioses sombríos", y a Þórr y a Viṣṇu, "los dioses luminosos", cada uno de los dos héroes, por su naturaleza, pertenece sin lugar a dudas al dios sombrío y tiene en su contra al dios luminoso, pero los cuadros casi se invierten por el hecho de que, en Escandinavia, el dios sombrío ocupa el primer lugar, es más importante en esta vida y, sobre todo, en el más allá, y por consiguiente su favor es más deseable, pues el dios luminoso no tiene sino un alcance inmediato, limitado; en cambio, en la leyenda hindú, es el dios luminoso el que resalta, el que dirige el juego y, cuyo favor, en esta vida y en el más allá, se busca con más fervor, mientras que el dios sombrío no actúa sino implícitamente y sin mostrarse a través de la naturaleza "rudriana" del héroe. El resultado es que Starkađr constituye, a fin de cuentas, un buen héroe, en tanto que Śiśupāla es ejemplo de héroe malo. Dócil a la teología, el lector dispensa su simpatía a Starkađr y se la niega a Śiśupāla. Esta orientación se prolonga hasta la conclusión de ambas novelas. El dios en quien, al momento de su decapitación, transvasa al héroe (o desea transvasar) lo más valioso de su esencia, es, en India, el dios luminoso; en Escandinavia, si no el dios sombrío mismo (Óđinn), por lo menos —degradado y transformado en un joven— es un dios de su círculo y uno de los más cercanos a él (Höđr); la dicha suprema consiste, por un lado, en fundirse en Viṣṇu; por el otro, en acceder al mundo de Óđinn.

Los papeles de los dioses en las dos leyendas

Dos cuadros superpuestos resumirán útilmente las consideraciones anteriores, asignando a cada uno de los dioses homólogos lo que le es propio en la personalidad y en la conducta del héroe:

Después del nacimiento (Saxo) o por la ascendencia gigántica (saga) y monstruosa del héroe (brazos superfluos):		
Óđinn:	*Höđr:	Þórr:
I. ———	———	Þórr restituye al héroe la forma humana, ya sea directamente, por amputación (Saxo), o bien indirectamente, a través del asesinato del abuelo homónimo (saga).
II. Óđinn otorga al héroe las tres vidas y le impone los tres crímenes, junto con otras suertes buenas (Saxo); o bien: Óđinn otorga al héroe las tres vidas, junto con otras buenas suertes (saga), ———	———	y Þórr impone al héroe los tres crímenes, junto con otras tres malas suertes (saga).
III. Por uno de sus dones, Óđinn es responsable de		

las numerosas victorias del héroe (Saxo, saga), —	—	y por una de sus suertes, Þórr es responsable de horribles heridas del héroe (saga).
Óđinn es responsable de los tres crímenes (repartidos en las tres funciones), y sobre todo del primero, que ordena, dirige y completa (Saxo);		
o bien: —	—	Þórr es responsable de los tres crímenes (saga),
de los que, sin embargo, el primero (el único que se relata en la saga) es ordenado, dirigido y completado por Óđinn (saga).		
IV. Dios de los reyes, Óđinn es sin duda responsable de la ideología realista del héroe, sólo violada en los tres crímenes (Saxo y, parcialmente, la saga).		
V. —	Consumado el tercer crimen, el héroe insta a Hatherus a decapitarlo y desea transmitir a éste un poder de su ser haciéndolo pasar entre su cabeza y su tronco (Saxo).	

[Rudra-Śiva, implícito]:	Kṛṣṇa:
I. Rudra ha protegido, en sus precedentes encarnaciones, al demonio del que el héroe es la última encarnación. El héroe nace con la forma monstruosa de Rudra (brazos y ojo superfluos) y recibe el nombre de *Śiśu-pāla,* calca del apodo de Rudra, *Paśu-pati;* ———	Kṛṣṇa, con su solo contacto, reinstaura al bebé a la forma humana.
II. La orientación “rudriana” del héroe lo lleva a ofender a Kṛṣṇa, ———	y Kṛṣṇa le otorga al héroe una impunidad que le asegurará la vida hasta la centésima ofensa.
III. Por la protección que concede al rey, del que Śiśupāla es generalísimo, Rudra es responsable de las numerosas victorias del héroe, muchas de las cuales se logran a expensas de Kṛṣṇa. Por la orientación “rudriana” del héroe, Rudra es responsable del cumplimiento rápido de las cien ofensas contra Kṛṣṇa, sobre todo de las cinco características (repartidas en las tres funciones).	
IV. (Véase el capítulo siguiente.)	
V. ———	Consumadas las cien ofensas, el héroe provoca por la centésima primera que Kṛṣṇa lo decapite y, al salir del cuerpo decapitado, la energía espiritual del héroe pasa a Kṛṣṇa en forma luminosa.

La casilla IV de la segunda mitad del cuadro se aclarará en el capítulo siguiente, mediante otras consideraciones; pero cualquiera que sea la explicación, y haciendo abstracción del papel que desempeñan los dioses, el dato mismo está comprobado: Śiśupāla y Starkađr se presentan como los defensores de los derechos de la realeza y de la majestad de los reyes y, sin embargo, dirigen sus crímenes contra esos derechos y esa majestad. Si, como lo hemos llegado a admitir, estas dos figuras y sus novelas se remontan a los tiempos en que los antepasados de los germanos y de los hindúes se asentaban en algún lugar entre los mares Báltico y Negro, el hecho reviste importancia. Pone de manifiesto una característica de la ideología realista de los más antiguos indoeuropeos, o por lo menos de una parte de ellos: la actitud ambigua del campeón o adalid hacia su rey, o, como lo hubiera dicho Tácito, del *dux* hacia el *rex,* ya había producido relatos épicos.

Es verdad que en las narraciones que hemos leído la realeza está acomodada a los lugares y a los tiempos. El Frotho al que protege Starcatherus y a cuyos hijos corrige, el Wicarus y el Olo Vegetus a quienes traiciona y mata tienen como modelo ya sea a los soberanos daneses de los siglos XII y XIII,[16] o bien a los soberanos vikingos que habían reinado en los siglos precedentes, y estas formas de realeza, sobre todo la primera, son más majestuosas, más asentadas que aquéllas de las que habla en *Germania*. La realeza cuyo prestigio defiende Śiśupāla es la realeza de la epopeya, a la que no vemos constituirse ante nuestros ojos como la de Valdemar (India no tiene historia), sino que de seguro es muy diferente, más pomposa también, más imperial que lo que entrevemos de las realezas védicas. Pero estas evoluciones son de esperarse; al atravesar las edades, un expediente o archivo mítico o legendario de la realeza no podía menos que, de siglo en siglo, de etapa en etapa, irse coloreando sin cesar según el gusto del día. Lo que la comparación de estas dos novelas nos induce a admitir es que, desde los tiempos indoeuropeos, con una posición más arcaica y sin duda también más frágil y mágica, la realeza era considerada como el valor más alto, sin medida común con otros niveles sociales quizá más poderosos, incluso amenazantes en la práctica, pero ideológicamente inferiores a aquélla. ¿Qué hay de extraño en esto? Todo reyezuelo védico o escandinavo, por muy débil que fuese, ¿no tenía acaso como dios patrono a los todopoderosos amos del universo, Varuṇa y Óđinn?

En cuanto al hecho mismo de que una ideología de la realeza compleja y matizada, cargada de leyendas, haya existido entre los indoeuropeos antes de su dispersión y haya sobrevivido en las sociedades derivadas de ellos, ya se ha establecido bien en estudios anteriores:[17] el presente trabajo sólo apoya esta

tesis con un nuevo ejemplo. Me limito a remitir al lector a la tercera parte de este libro, a la asombrosa concordancia entre el hindú Yayāti, con sus hijos, su hija Mādhavī y sus yernos efímeros, y el irlandés Eochaid Feidlech, con sus hijos, su hija Medb y sus yernos inestables. Si bien los germanos han perdido o ignorado la palabra **rēg-* y han dado al rey un nombre diferente, no dejaron de conservar, como aquí lo vemos, varias leyendas complejas que ilustran algunos aspectos de la función de la realeza.

IV. JARĀSANDHA

Óđinn, Rudra-Śiva y los reyes sacrificados

Es evidentemente en la novela escandinava donde las relaciones del héroe y de los reyes son más coherentes.

Starcatherus no es rey él mismo, pero sirve a los reyes. La elevada idea que tiene de la función de la realeza es la de un gran sirviente también capaz, según las circunstancias, de ser el guardaespaldas de su amo o el preceptor de los hijos de ese amo. Ni siquera en los tres crímenes que está destinado a cometer se advierte en él la menor veleidad de usurpación: en el asesinato de Víkarr lo único que hace es ayudar a Óđinn, y si mata a Olo Vegetus, su pecado es de venalidad, no de ambición por el trono. Śiśupāla, por el contrario, es rey, uno más entre los reyes reunidos en asamblea en torno de los hijos de Pāṇḍu para celebrar el *rājāsuya,* y se tiene la impresión de que, cuando suscita el escándalo porque Kṛṣṇa, que no es rey, es objeto de un homenaje excepcional, es ante todo él mismo quien se siente ofendido, y que no generaliza su queja, que no habla "a nombre de" los reyes presentes sino por un artificio muy generalmente empleado en tales situaciones.

Asimismo, si bien los cinco crímenes ejemplares que Kṛṣṇa saca a la luz están dirigidos contra reyes, ninguno es el crimen mayor, el regicidio. Su "crimen de la primera función" afecta ciertamente al rey en la zona de lo sagrado, en la ocasión de un sacrificio que hubiera acrecentado el prestigio de ese rey y que Śiśupāla imposibilita al robar a la víctima; pero esa víctima no es sino un caballo. Starcatherus, por el contrario, en dos de sus crímenes mata a un rey que es su señor, su amo, y el primero de ellos consiste, por exigencia de Óđinn, en "enviarle" al rey Víkarr, es decir, en inmolárselo gracias a una trampa en que el héroe está en connivencia con el dios.

Por tanto, nos inclinamos a pensar que la versión escandinava sobre estos dos puntos es más conservadora, tanto más cuanto que el sacrificio humano, del que hay testimonios en Escandinavia hasta su conversión al cristianismo, es seguramente un práctica arcaica, y que, cuando lo encontramos en un relato, hay pocas probabilidades de que haya sido agregado al texto posteriormente. Ahora bien, disponemos de pruebas en el sentido de

que India, acerca de estos mismos dos puntos, modificó en efecto la intriga, y podemos entender la causa de estas alteraciones: la historia de Śiśupāla no debe considerarse aislada; forma el segundo tablero de un díptico cuyo primer elemento no es menos interesante. La agresión verbal de Śiśupāla, precisamente en el momento en que Yudhiṣṭhira por fin va a celebrar su *rājāsuya,* no es, en realidad, más que el segundo y último obstáculo que se opone a la ceremonia. Ha habido uno, justo antes de empezar los preparativos.

Cuando Yudhiṣṭhira considera que ha llegado el momento propicio para celebrar este sacrificio, entendido aquí, recordemos, como un acto imperial que confiere al sacrificador la supremacía sobre todos los reyes, consulta a Kṛṣṇa, que da su aprobación, pero le advierte que hay una dificultad. Existe otro rey, el de Magadha, Jarāsandha, que prácticamente ya ha realizado, sin mediar sacrificio, el objetivo del *rājāsuya,* y que ha sometido a la mayoría de los reyes.[1] Pero ¿cómo ha obtenido este éxito? Seguramente su generalísimo no ha sido ajeno al asunto (v. 574):[2]

> El rey Śiśupāla, el de la gran energía, habiéndose puesto enteramente bajo la protección de este Jarāsandha, se convirtió, ¡oh rey!, en el comandante de sus ejércitos.

Así pues, aunque es rey, Śiśupāla se pone al servicio de otro rey, con el rango y la función que ocupa Starcatherus al servicio de varios reyes.

Kṛṣṇa resume entonces la historia de esas campañas, varias de las cuales iban dirigidas contra los Yādava —la familia de Kṛṣṇa— y una de las cuales los ha obligado a emigrar, y nombra a los grandes guerreros de que ha dispuesto Jarāsandha; hasta este punto, no tenemos sino la descripción de un conquistador, semejante a tantos otros, al que Yudhiṣṭhira debe eliminar si quiere celebrar el sacrificio que confiere la dignidad imperial. Pero Jarāsandha tiene una singularidad: sus victorias, logradas por su generalísimo, tienen un fundamento augusto y una cruel consecuencia (vv. 627-629):[3]

> Así como un león deposita en una caverna del rey de las montañas los poderosos cuerpos de los elefantes que ha matado, de igual manera el rey Jarāsandha tiene cautivos en Girivraja [su ciudad capital] a todos los reyes a los que ha vencido, pues tiene la intención de realizar sacrificios tomando a los reyes como víctimas.

¿Sacrificar a qué dios? A Rudra-Śiva, a Mahādeva, a quien debe sus victorias (v. 629),[4] "pues ha ganado el favor del Gran Dios y así los reyes han resultado vencidos".

De esta manera, los dos aliados obtendrán su recompensa: para Jarāsandha, el *sāmrājya*, la realeza suprema; para el dios, como víctimas, los reyes. Además, concluye Kr̥ṣṇa, Yudhiṣṭhira debe destruir a Jarāsandha por dos razones: una, de interés personal, su *rājasūya*, que Jarāsandha, estando vivo, vuelve imposible; la otra, de moral general: la liberación de los reyes que esperan, encerrados como ganado, la hora de ser inmolados.

Como sucede con frecuencia en el *Mahābhārata,* esta revelación da lugar, entre Yudhiṣṭhira y Kr̥ṣṇa, a una larga discusión en la que se mezcla Bhīma. Kr̥ṣṇa no oculta que la expedición será difícil: cien dinastías no han podido resistir a ese potente ambicioso y ni los regalos más suntuosos han impedido ninguno de sus ataques. Y da un dato muy preciso e importante (vv. 658-659):[5]

> Rociados con agua lustral, consagrados en la Casa de Paśupati [Śiva], como si fueran animales de sacrificio, ¿qué alegría de vivir pueden tener estos reyes? […] ochenta y seis reyes son los que ya ha reunido Jarāsandha; sólo le faltan catorce (para completar la centena); entonces iniciará su cruel obra.

Y Kr̥ṣṇa concluye (v. 659):[6]

> Quien logre detenerlo obtendrá una gloria resplandeciente; quien venza a Jarāsandha con toda seguridad se convertirá en *samrāj,* rey supremo.

Yudhiṣṭhira vacila, Arjuna lo anima y Kr̥ṣṇa insiste. Entonces Yudhiṣṭhira hace la pregunta que esperábamos oír: ¿Quién es ese Jarāsandha? ¿En qué consiste su fuerza, una fuerza de tal magnitud que ha podido enfrentarse a Kr̥ṣṇa mismo sin perecer? Pero antes de escuchar el relato de Kr̥ṣṇa, comprobemos que Jarāsandha llena el vacío que Śiśupāla había dejado en su concordancia con Starkađr. Como el héroe escandinavo respecto de Óđinn, Jarāsandha vive por lo menos implícitamente bajo contrato con Rudra-Śiva-Paśupati. El dios le asegura conquistas y un imperio, y él le sacrificará, no a un rey, sino a cien reyes, pues no olvidemos que estamos en India, que gusta de los grandes números y que habla aquí de hecatombes, así como hemos oído a Kr̥ṣṇa prometer a su sobrino el perdón de cien ofensas. Veamos cómo satisface Kr̥ṣṇa la curiosidad de Yudhiṣṭhira.

Jarāsandha y Śiśupāla

Había en tiempos remotos un rey de Magadha, llamado Bṛhadratha, gran guerrero y jefe de ejércitos. Se casó con dos hermanas gemelas, hijas del rey de Kāśi, tan ricas como bellas, y en este amor bipartita cometió una imprudencia verbal (v. 693):[7]

> En presencia de sus dos esposas, el mejor de los hombres hizo una promesa que les concernía a ambas: "No os haré ofensa [manifestando una preferencia por alguna de vosotras dos]".

Ahora bien, por más que el rey gozaba intensamente con sus dos mujeres no lograba engendrar a un heredero. Se fue al bosque en busca de un eremita que, como los derviches de los cuentos orientales, le dio una fruta, una sola, *ekam āmraphalam,* y se despidió de él no sin antes decirle que su ruego sería escuchado (vv. 698-707). De regreso en su palacio, el monarca recordó el compromiso que tenía con las dos reinas, partió la fruta, dio una mitad a cada una de ellas y esperó. Las dos mitades de la fruta realizaron la operación para la que él había sido incapaz: regocijado, vio que las reinas concibieron. Y, a su debido tiempo, ambas dieron a luz: cada una a una mitad, sana y salva, de un varoncito. Las pobres mujeres deliberaron y los monstruos fueron condenados a morir. Las comadronas los envolvieron cuidadosamente, salieron por la puerta trasera, se deshicieron de sus desagradables fardos y regresaron muy pronto.

Poco después, una *Rākṣasī,* es decir, una variedad de diablesa-ogresa, llamada Jarā —propiamente, "Vejez"—, que rondaba por ahí encontró los dos semicuerpos en un callejón. La vianda era apetitosa para la ogresa; se apoderó de ella y, para llevársela más fácilmente, pegó las dos mitades. ¡Milagro! Las mitades se soldaron en seguida y produjeron un niño bien formado y ya terriblemente fuerte, que rugió como una nube cargada de lluvia y no se dejó llevar. Alertado por aquel ruido, el rey salió acompañado de las personas del gineceo y de las reinas, que estaban cargadas de leche inútil. La diablesa reflexionó entonces que vivía, y vivía bien, en los dominios de aquel rey que tan ardientemente deseaba un hijo, y que sería poco elegante comerse a ese pequeño. Decidió ayunar por esa vez, interpeló a Bṛhadratha y le contó el hecho maravilloso, en el que se atribuyó un papel preponderante. El rey inmediatamente dio una fiesta en honor de la Rākṣasī y puso al niño el nombre de *Jarāsandha,* porque había sido "com-puesto, unificado *(samdhā-)* por *Jarā*". Enterado mis-

teriosamente del acontecimiento, el asceta que había dado la fruta al rey acudió al palacio y predijo el futuro del niño. A través de un torrente de comparaciones que hace el eremita, entendemos que no tendrá igual en valentía, fuerza y poder, y que todos los reyes le obedecerán. Por si fuera poco, será invulnerable a las armas, incluso a las que lancen los dioses, y sobre todo, "este rey de Magadha, cuya fuerza sobrepasa a toda fuerza en todos los mundos, verá con sus propios ojos al dios a quien los dioses llaman con muchos nombres: Rudra, Mahādeva, Vencedor de Tripura, Hara [...]" (vv. 748-749).[8]

El niño crece y se convierte en hombre; su padre muere y asciende al cielo. Él lo sucede en el trono y se cumple la profecía del eremita: nadie puede oponerse a sus conquistas y, por otra parte, sabemos —el texto de Calcuta nos lo recuerda en este pasaje— que, habiendo el hermano mayor de Kṛṣṇa matado a su yerno, la cólera de Jarāsandha se dirige con predilección contra esa familia, contra el hijo de Vasudeva, a quien le hace la vida insoportable. Después de este relato, y no sin pena, Yudhiṣṭhira se deja convencer: es necesario suprimir a Jarāsandha para liberar a los reyes-víctimas y hacer posible que se celebre el *rājasūya.*

Detengámonos aquí un momento para comprobar la gran simetría que existe entre los dos héroes, el rey y su generalísimo, monstruosos igualmente al nacer, y ambos restituidos a la forma humana al contacto de un ser sobrenatural. Śiśupāla viene al mundo con un cuerpo superabundante: dos brazos de más, un ojo de más, es decir, si no dos hombres en uno, por lo menos algo más que un hombre; para hacer de él un ser semejante a nosotros habrá que quitarle el ojo sobrante y cercenarle dos de sus brazos. Jarāsandha, en cambio, viene al mundo partido en dos mitades, cada una de ellas con la mitad de los miembros y de los órganos de un hombre normal; un solo ojo, un solo brazo, y todo así, hasta la precisión de la línea media y de los dos extremos de su tubo digestivo: medio vientre, media boca, un solo glúteo. Para obtener de él un hombre normal no habrá que cortar, sino soldar. La operación de cirugía mágica es, por tanto, inversa, pero con el mismo efecto que la que Kṛṣṇa practica en Śiśupāla: en ambos casos, un monstruo —ya sea por exceso o por carencia— recupera el módulo humano, para decirlo en términos de Saxo.

El milagro se produce. ¿Cuál es el origen, quién es el responsable de este milagro? El texto menciona al Destino, *daiva,* la suerte del rey, *bhāgya,* de la que la Rākṣasī no ha sido más que el medio, la causa ocasional, *hetumātra.* Pero, ¿qué hay detrás de la pantalla del Destino? Hay un detalle importante: es en la convergencia de cuatro caminos donde los elementos de la síntesis caen en manos de la diablesa que se alimenta de carne y de sangre, y es en ese lugar,

uno de los favoritos de Rudra, donde se produce el portento. Sin duda es allí donde se inician las relaciones que unirán a Rudra-Śiva y al joven príncipe, relaciones más públicas que las que vinculan a Rudra y a Śiśupāla, quien, marcado desde que nace con los estigmas de Rudra, ha sido metamorfoseado en un sitio donde Rudra no podía intervenir: el regazo de Kṛṣṇa-Viṣṇu.

Así, disponemos de todo lo que en la historia de Jarāsandha es útil para estudiar el problema de comparación indoescandinava que nos ocupa. Pero el fin es interesante, pues confirma que los autores han establecido entre Jarāsandha y Śiśupāla, con todo conocimiento de causa, una simetría de opuestos. Esta simetría entraña puntos en común, entre los que la acción se desarrolla en modos inversos.

Los dos puntos en común son: la naturaleza "rudriana" de Jarāsandha y de Śiśupāla y la hostilidad que ambos muestran contra Kṛṣṇa-Viṣṇu; la intervención decisiva de Kṛṣṇa en la liquidación de uno y otro, las dos veces después de un debate acerca de los derechos de los reyes. Pero así como en el nacimiento de ambos la "remodelación" de uno correspondía a la "soldadura" del otro, no vemos, entre estos puntos fijos, sino diferencias y, generalmente, oposiciones. He aquí, de antemano, el cuadro de las principales diferencias y oposiciones:

1) Kṛṣṇa no mata personalmente a Jarāsandha; hace que lo mate Bhīma, y por otro lado impide que Bhīma liquide a Śiśupāla, pues se reserva para sí esta ejecución.

2) Es Kṛṣṇa, acompañado por Bhīma y Arjuna, el que acude a buscar a Jarāsandha, el que lo provoca y exige el duelo, mientras que Śiśupāla es el que provoca a Kṛṣṇa en la corte de los Pāṇḍava.

3) Kṛṣṇa se erige, en nombre de la solidaridad regia y de la moral de los *kṣatriya,* en el defensor de los reyes a los que maltrata Jarāsandha, mientras que es Śiśupāla quien, en nombre de la majestad y de los derechos regios, defiende a los reyes que supuestamente son objeto de ofensa por el homenaje que se rinde a Kṛṣṇa.

4) El "rudriano" Jarāsandha sigue siendo fiel a su dios hasta el final, manteniendo y defendiendo el voto cruel que le ha hecho y, después de su muerte, no tiene iluminación "viṣṇuita", en tanto que Śiśupāla se convierte en el segundo que sigue a su muerte y se funde amorosamente en el dios que lo privó de la vida.

Así aclarada, la "muerte de Jarāsandha" todavía puede interesar al lector.[9]

El fin de Jarāsandha

La vacilación de Yudhiṣṭhira ha terminado: vacilación honorable, por otra parte, puesto que este rey "mitriano" teme ante todo derramar la sangre de sus semejantes. A la postre, ha aceptado y dejado que Kr̥ṣṇa organice el comando mediante el cual, como él dice, "Jarāsandha será liquidado, se liberará a los reyes y adquirirá el *rājasūya*." *(nihataśca jarāsandhaḥ mokṣitāśca mahīkṣitaḥ rājasūyaśca me labdhaḥ.)* Kr̥ṣṇa se lleva a Bhīma y a Arjuna y, vestidos como "brahmanes en fin de estudios" *(snātaka),* van al país de Magadha y llegan a la capital, Girivraja. Entran, no por las puertas de la ciudad, sino franqueando el recinto amurallado y tras romper un monumento venerado *(caitya)* que estorbaba su paso, y luego avanzan en actitud arrogante hacia el palacio. El rey los recibe, pero no se deja engañar por sus vestimentas y pronto les echa en cara su mentira: ¿qué significan esos adornos colocados sobre unas manos que llevan la señal de la cuerda del arco? ¿Por qué se presentan como brahmanes, siendo que manifiestan la energía de los *kṣatriya*? Y los conmina a descubrir quiénes son en realidad. Kr̥ṣṇa responde con creciente insolencia. Son, en todo caso, auténticamente *snātaka,* pues no sólo los brahmanes, sino también los *kṣatriya* y los *vaiśya* pueden pronunciar los votos del *snātaka.* Luego reconoce implícitamente que son unos *kṣatriya* al decir que lo que cuenta en el *kṣatriya* no son sus palabras, sino sus actos. Y por último explica su conducta: han penetrado en la ciudad por el monumento, porque se entra en casa del amigo por el acceso ordinario, pero en la del enemigo, por un falso acceso.

Jarāsandha se muestra asombrado: no recuerda haber estado en guerra con ellos, ni "en relación de ofensas". ¿Por qué lo miran a él, que es inocente, como a un enemigo? La respuesta de Kr̥ṣṇa no se hace esperar. Quien los ha enviado es el jefe de un linaje regio, y por buenas razones: cuando se retiene cautivos, como él lo ha hecho, a príncipes de todo el mundo, cuando se ha cometido este cruel pecado (*tad āgaḥ krūram utpādya,* v. 861),[10] ¿es posible pretender ser inocente? ¿Cómo osa un rey maltratar a otros buenos reyes? Ahora bien:

> Tú te has apoderado de reyes y quieres sacrificarlos a Rudra. Este crimen, tu crimen, también va contra nosotros y, por otra parte, como nosotros mismos somos virtuosos, podemos proteger a los virtuosos. Jamás se ha visto que unos hombres sean tomados como víctimas sacrificiales. Entonces, ¿por qué quieres sacrificarlos al dios Śaṅkara [Rudra-Śiva]? ¿Por qué tratas como a víctimas sacrificiales a hombres que pertenecen a la misma clase que tú? [vv. 862-865, 878-879].

[…]

Queremos salvarlos de ti; no somos pues brahmanes: yo soy Śauri Hṛśīkeśa y estos dos héroes son hijos de Pāṇḍu. Rey de Magadha, te desafiamos a combatir con nosotros. Libera a todos los reyes o ve tú mismo a los dominios de Yama.

Jarāsandha conserva la sangre fría y no está indefenso. Arguye que jamás ha metido en su recinto de las víctimas a un rey a quien antes no hubiera vencido; ¿acaso no es la ley, el *dharma* de los *kṣatriya,* vencer, y luego hacer con los vencidos lo que les plazca, *kāmataḥ*? En fin, y esto es lo esencial (v. 882):[11]

Ahora que me he procurado estos reyes para ofrendarlos a la divinidad, ¿cómo podría hoy, por miedo, dejarlos en libertad, ahora que tengo presente en el espíritu mi compromiso de *kṣatriya*?

Ya ha tomado su decisión: a la cabeza de un ejército contra otro ejército, o de hombre a hombre, él solo contra uno, contra dos o contra tres, está dispuesto a combatir. Hace que consagren rey a su hijo Sahadeva y medita en el recuerdo de dos campeones que en otro tiempo contribuyeron a que lograra sus victorias. Por su parte, Kṛṣṇa no olvida una disposición de Brahma: Jarāsandha no debe perecer a manos de un miembro de su familia. Por tanto, él, Kṛṣṇa, se abstendrá de ultimarlo. Poco después, sin embargo, cuando pregunta a Jarāsandha qué adversario ha elegido, el rey designa a Bhīma. El capellán de la corte bendice a su rey, Kṛṣṇa bendice a su adalid y empieza un duelo formidable, que dura 14 días. Al decimocuarto, Jarāsandha muestra señales de fatiga y Kṛṣṇa exhorta a Bhīma a desplegar toda su fuerza (vv. 929-931):[12]

Al oír estas palabras de Kṛṣṇa, Bhīma, el de la gran fuerza, alza del suelo al vigoroso Jarāsandha y lo hace girar en el aire. Después de hacerlo girar así cien veces, le rompe la espalda contra las rodillas, lo balda, y lanza un grito de victoria. Al oír el estruendo que hacen el rey baldado y el Pāṇḍava, todo cuanto respira es presa de terror. El pueblo de Magadha se estremece, las mujeres abortan […].

Pero Kṛṣṇa no pierde el tiempo. Mete a sus dos compañeros en el carro de guerra del vencido y él mismo va a liberar a los reyes, sus parientes *(āropya bhrātarau caiva mokṣayām āsa bāndhavān)* (v. 935), y lo que da a entender esta última frase es que, entre los 86 reyes cautivos, la mayoría provenía de la raza de los Yādava, objeto del odio de Jarāsandha, o de

dinastías aliadas. Liberados de un terrible peligro, *mokṣitāḥ mahato bhayāt,* los reyes colman de regalos a su salvador. Kṛṣṇa mismo sube al carro del rey —un carro poco ordinario, puesto que, después de haberse servido de él en una célebre batalla contra los demonios, Indra se lo había regalado a Vasu Uparicara[13] (al que encontraremos en otro estudio), y éste a su vez lo había obsequiado al padre de Jarāsandha—. Al ver partir a Kṛṣṇa, los reyes rescatados acuden a pedirle órdenes; él no les da más que una: que vayan a la corte de Yudhiṣṭhira y colaboren con él en el sacrificio imperial que va a efectuar. Aceptan, y por tanto hemos de pensar que formarán parte de la muchedumbre, regia y amorfa, ante la cual con su demagogia el ex generalísimo del perseguidor de los reyes casi logrará amotinarse contra su salvador.

Sin duda, no hay que conservar el verso que rechaza la edición de Poona, en el que Bhīma no sólo estrella contra sus rodillas a su adversario agotado, aturdido, sino que, tras partirlo en dos de la cabeza a los pies, lo devuelve al estado bipartita de su nacimiento; esto debe de ser la ingeniosa intervención de un interpolador.[14] De cualquier manera, el fin de Jarāsandha tiene más grandeza que el de Śiśupāla: sin frenesí, sin vértigo, prevé su muerte, hace que consagren a su hijo y combate hasta el límite de sus fuerzas. Ni siquiera invoca al dios del que cree firmemente defender el justo alimento, así como su derecho cruel a servirle y, por otra parte, como cada vez que Kṛṣṇa decide liquidar a un adversario al que ha protegido y explotado Rudra-Śiva, éste, ingrato o impotente, no interviene.

Esta novela, por tanto, es paralela a la de Śiśupāla, con notables inversiones. Completa, además, la correspondencia hindú con la novela de Starkađr. ¿Cómo interpretar esta situación? La explicación más probable es que estamos, en India, ante una maniobra literaria, ante un desdoblamiento o duplicación artificial. La imaginación fecunda de los doctores hindúes habrá dado una réplica "en hueco", "en menos", de lo que la historia original del monstruo tenía "de más", "de completa"; y posiblemente esta imaginación haya rellenado la réplica, reservando y amplificando el crimen que, entre los escandinavos, figura a la cabeza de los tres *facinora,* como *facinus* de la primera función: el rey tomado como víctima para un sacrificio ofrendado al dios que hemos etiquetado como "dios sombrío". Quizá sea resultado de este desdoblamiento el que Śiśupāla haya sido presentado, en su propia novela, como un rey entre los reyes, sin quedar, como su análogo Starcatherus, en calidad de "generalísimo" subordinado sino en la novela de Jarāsandha.

Aporía

Ya completo nuestro expediente hindú, podemos ahora añadir algunas observaciones a la comparación indoescandinava que hemos esbozado en el capítulo anterior. Dos de ellas serán benignas, pero la última nos sumirá en una perplejidad que el lector atento quizá no esperaba hasta este momento.

1) La definición del crimen de Jarāsandha debe tomarse al pie de la letra. Apoyado en la tradición escandinava paralela, este crimen da testimonio de que en la tradición más antigua de India todavía se practicaban los sacrificios humanos. Ciertamente, la leyenda de Śunaḥśepha, varias tradiciones sobre Manú y la teoría del *puruṣamedha,* etc., aconsejaban admitir la existencia de estos sacrificios. Pero hay consenso entre los especialistas en pensar que, en la forma en que está descrito, el *puruṣamedha* es una construcción teórica, destinada simplemente a prolongar por lo alto la lista de los grandes sacrificios; y si no la lamentable historia del joven Śunaḥśepha, por lo menos los relatos de los sacrificios humanos que Manu, por obediencia, se muestra dispuesto a efectuar, acaso sean también piadosas invenciones destinadas a ilustrar el valor absoluto de la *śraddhā:*[15] de ahí que haya una trampa sin fin por parte de quienes consideran deshonroso que la India aria haya comenzado en la práctica de la *krūra,* de la crueldad. La concordancia entre los sacrificios que proyecta Jarāsandha —aunque sea, con este nombre, un tardío personaje de la historia— y el sacrificio que lleva a cabo Starkađr garantiza para el primero la realidad que ciertamente tiene el segundo; Adam de Brême ya sabía, gracias a testigos oculares, que en Upsala, en las fiestas de cada nueve años, se colgaba no sólo a perros y a caballos, sino también a hombres y, desde la *Germania* de Tácito hasta la *Ynglingasaga,* abundan los testimonios sobre víctimas humanas, ofrendadas, sobre todo, a “Mercurius” (es decir, a **Wōþanaz*) en el continente europeo, y a Óđinn en la región montañosa de Suecia.

2) En la novela escandinava, la iniciativa del sacrificio en el que Víkarr es la víctima proviene del dios Óđinn, quien ha esperado para ello pacientemente durante años. Luego, tras haber prestado incontables servicios a Starkađr en la escena de la fijación de las suertes, y eso en presencia del interesado, le pide, como pago, que “le envíe” a su rey. En la novela de Jarāsandha no se describe el procedimiento de negociación entre el dios y el hombre, por lo que no podemos dilucidar si la iniciativa fue de uno o del otro. No importa: incluso si fue Jarāsandha quien decidió unilateralmente prometer cien reyes a Rudra-Śiva, es porque sabía que Rudra, en general, es buen pagador. Hubo

por lo menos un pacto tácito, del tipo "toma y daca", basado en el conocido gusto del dios por la sangre de los hombres.

3) Las víctimas que Jarāsandha destina a Rudra no son hombres ordinarios sino, como Víkarr, son reyes. Esta concordancia misma pone de manifiesto una dificultad. En Escandinavia todo está claro: la exigencia que formula Óđinn de que se le sacrifique el rey Víkarr se comprende de inmediato, puesto que Óđinn, a fin de cuentas, no reclama sino lo que le es debido y sólo llama a sí a uno de los suyos: dios soberano, nada menos que rey de los dioses, tiene una afinidad y una familiaridad naturales con los reyes terrestres. No sucede lo mismo en India. Rudra no tiene relaciones especiales con la realeza y, tratándose de víctimas humanas, no tiene ninguna razón para preferir a los reyes. Ciertamente, podemos pensar que le agrada que Jarāsandha le ofrende lo que hay de más encumbrado en la sociedad, pero su definición teológica no exige esta elevada limitante. Sentimos, incluso, que la especificación misma de víctimas regias sólo se impone a Jarāsandha por la circunstancia en que promete estas víctimas: como desea someter reinos, ofrece al dios que puede ayudarlo en su propósito los amos actuales de esos reinos. Esto es tan cierto que, cuando Kṛṣṇa reprocha al rey de Magadha el haber hecho esta sanguinaria promesa, divide su querella en dos tiempos, en dos fórmulas en las que el "hecho regio" se diluye, perdido en reglas más generales: *1)* los sacrificios humanos, dice, son condenables en toda circunstancia; *2)* un *savarṇa* no debe hacer daño a su *savarṇa,* a un hombre de su misma clase social. Y Kṛṣṇa ni siquiera toma en cuenta la posibilidad de que las dos partes del agravio sean inseparables y que, al sacrificar hombres a Rudra, se esté obligado a tomar como víctimas a reyes. Por cierto, esta obligación no existe, y por consiguiente Jarāsandha resulta el único responsable de haber hecho esa elección.

Y sin embargo, dada la estrecha solidaridad que existe entre las novelas de Jarāsandha y de Śiśupāla, tenemos que reconocer que la especificación regia es esencial en este punto: Śiśupāla, por un lado, se erige en el ardiente defensor de la majestad regia; y Jarāsandha (del que Śiśupāla es el generalísimo, no lo olvidemos) captura reyes como si fueran ganado para sacrificarlos cruelmente a un dios; recomponen ambos la situación contradictoria que la novela de Starkađr presenta con más simplicidad: Starkađr también es el defensor de la majestad regia, y contra ella también comete excepcionalmente los *facinora* a los que está condenado, y en primer lugar, el asesinato sacrificial de Víkarr. Pero es fácil advertir que la necesidad de esta situación, evidente para Starkađr, no lo es para las dos figuras indias, ni para Jarāsandha ni para Śiśupāla. La causa de esta divergencia debe buscarse, sin duda, en el hecho

de que Óđinn y Þórr nos parecen como inmersos en la estructura trifuncional, en tanto que Rudra y Viṣṇu están fuera de ella. El paralelismo entre los tipos de Rudra y de Óđinn se ha explorado en el capítulo precedente, pero Óđinn no es reductible a este tipo ni al de Varuṇa, y los dos tipos que él reúne en sí mismo no podrían disociarse, de suerte que el dúo divino que se enfrenta a causa de Starkađr es a la vez la pareja del "dios sombrío" y del "dios luminoso" (en lo cual, en efecto, tiene correspondencia con la pareja Rudra-Viṣṇu) y la pareja de dioses de la primera y de la segunda funciones. Y también porque, repitámoslo, en la teología escandinava las dos parejas se han fundido en uno solo, o, sin duda más exactamente, porque el segundo se ha fundido con el primero.

No es el mismo caso en India. Si bien el Viṣṇu védico, por los servicios que sus pasos y sus auxilios dan a Indra, pertenece preferentemente a la segunda función, la desborda en el sentido de que también sirve a Manú, ofreciéndole sacrificios e igualmente sirve a los demás dioses en general. Rudra, en los himnos y posteriormente, se mantiene al margen de toda tentativa de fijarlo en la estructura de las tres funciones. En Escandinavia, el homólogo estricto de Viṣṇu, Víđarr, está muy cercano a Þórr —es "el más fuerte de los dioses, después de Þórr"—, pero Víđarr no es el homólogo de Viṣṇu sino en la escatología:[16] hasta el fin del mundo, en toda circunstancia, el salvador es simplemente Þórr, dios canónico de la segunda función; y el correspondiente a Śiva no es tanto Óđinn, sino más bien un aspecto del complejo Óđinn, y no el aspecto más importante, puesto que Óđinn sigue siendo ante todo el soberano-mago, un personaje de la primera función.

Si tal es la causa de la divergencia que aquí nos detiene —y no vemos que haya otra—, nos encontramos ante una verdadera aporía. Si, exceptuando la importancia de los reyes (exaltados, asesinados), hemos podido esclarecer todo el resto de la novela de Starkađr comparándola con las novelas solidarias de Śiśupāla y de Jarāsandha, esto sólo ha sido posible a condición de no resaltar en la pareja Óđinn-Þórr sino el aspecto de "dios sombrío"/"dios luminoso", el único aspecto que permite analogarlos con la pareja Rudra-Viṣṇu. Y he aquí que no podemos justificar mediante la novela escandinava la importancia atribuida a los reyes (exaltados, perseguidos) en las dos novelas hindúes sino a condición de recurrir al otro aspecto del dúo Óđinn-Þórr ("dios de la primera función"/"dios de la segunda función"), del que no hay ningún rastro en la pareja Rudra-Viṣṇu.

Digamos sin rodeos que no estamos en condiciones de resolver esta dificultad, y que el tercer término de comparación que nos queda por considerar, la no-

vela de Heracles, más bien la ahondará, puesto que las dos divinidades que veremos enfrentarse por el héroe griego no se definirán, en esta circunstancia precisa, sino por pertenecer a los dos primeros niveles de la estructura de las tres funciones.

Pero, antes de avanzar por esta otra vía de nuestra investigación, debemos examinar un último elemento común a las novelas escandinava e hindú.

V. LA MUJER Y LOS ANTECEDENTES

Rivalidades de varones

En un estudio anterior se han señalado varios ejemplos de lo que casi podríamos llamar una ley, una de las que se fijaron los autores del *Mahābhārata* para su trabajo de transposición en epopeya de una mitología muy antigua. Al componer el carácter y la conducta de los héroes a imagen y semejanza de los dioses de los que son encarnaciones o hijos, conservaron entre estos héroes las relaciones, sobre todo las de jerarquía, de alianzas y de hostilidad que existían entre esos dioses. Además, tradujeron a menudo estas relaciones conceptuales en términos de parentesco o de edad, transformando, por ejemplo, el grupo estrechamente solidario de los dioses de las tres funciones en los cinco hermanos Pāṇḍava —un soberano justo, dos guerreros, dos gemelos humildes y competentes en la cría del ganado— y dando a estos cinco hermanos, como esposa común, a Draupadī, la heroína transpuesta de la diosa única, multivalente, que la teología asociaba sin dificultad al conjunto de los dioses de las tres funciones.[1]

Este boceto que dirigía a los autores, del que declaraban el principio, pero sin revelar los detalles, los obligaba a proporcionar y a inventar justificaciones humanas, novelescas, publicables, para las relaciones así predeterminadas. Por ejemplo: aunque Draupadī tiene cinco maridos, lo cual es un escándalo para los arios, esto es, desde el punto de vista no de la transposición, sino de la intriga épica misma, la consecuencia desagradable de unas palabras imprudentes que pronunció la madre de los Pāṇḍava. Uno de los hermanos había conquistado a la joven en un *svayaṃvara* y se la había llevado al bosque, al sitio en que su madre y sus hermanos lo esperaban. Al acercarse a ese sitio, él gritó gozosamente: "¡He aquí la limosna!" Antes de verlo, y creyendo que él anunciaba verdaderamente una limosna repartible, la madre se apresuró a recordarle su deber: "Disfruten de ella en común —dijo—, tus hermanos y tú". Lo que dice una madre debe acatarse y ella misma no puede cambiarlo: los cinco Pāṇḍava tuvieron así que compartir a una sola esposa y dar una sola madre a sus hijos; llegaron a un acuerdo minucioso que observaron y esto les evitó sentir celos.[2]

La hostilidad que existe entre Kṛṣṇa y Śiśupāla da lugar a un cuadro del mismo género. Los dos personajes se enfrentan porque uno de ellos es Viṣṇu encarnado y el otro un ser triplemente "rudriano": tanto por una de las malformaciones que lo desfiguran en el momento de nacer (tres ojos, además de cuatro brazos), como por su naturaleza profundamente demoniaca, puesto que es la última de las encarnaciones de un demonio que, por lo menos en la precedente, era el devoto y protegido de Rudra-Śiva. Además, por el papel de generalísimo que asume al servicio del rey Jarāsandha, también él devoto, y devoto cruel, de Rudra-Śiva. Por si fuera poco, y tal como sucede siempre que Viṣṇu se opone a Rudra-Śiva o a un personaje "rudriano", la iniciativa de las hostilidades no la toma Kṛṣṇa, sino Śiśupāla. En todos estos puntos, la transposición no ha hecho sino respetar los lineamientos rectores de la teología de ambos dioses.

Pero esto no podía bastar desde el punto de vista de la intriga, en la medida en que Kṛṣṇa, al igual que Śiśupāla, se presenta como hombre. Su oposición congénita, que se lee entre líneas, se reforzó, e incluso se recubrió, mediante una hostilidad cuya causa es accidental y terrestre: una rivalidad de varones por una bella mujer. La historia será tratada abundantemente en los Purāṇa, pero en el *Mahābhārata* se hace sobre ella una alusión precisa en el transcurso de la escena misma en que nos enteramos de que Śiśupāla está a punto de sobrepasar, contra Kṛṣṇa y su familia, su crédito de cien ofensas toleradas y que, en consecuencia, Kṛṣṇa estará en libertad de matarlo. Kṛṣṇa mismo, en un penúltimo discurso, explica a los reyes esta extraña situación para justificar la ejecución, la decapitación que prepara. Pero termina lanzando a su inminente víctima una admonición nueva y cruel:[3]

> Por consideración a la hermana de mi padre —dice, más o menos—, he soportado un gran dolor. Pero hoy se ha cometido contra mí una nueva ofensa en presencia de todos los reyes. Por este acto de hostilidad, del que vosotros sois testigos, ¡imaginad los que se han cometido sin que los hayáis visto *(parokṣam)*! Hoy, ya no perdonaré la ofensa.
>
> En el vértigo de muerte que lo embarga, este insensato *(mūḍha)* ha deseado a Rukmiṇī. Pero no la ha obtenido, así como un *śūdra* jamás logra entender los Vedas.

En la asamblea, cuya opinión está a punto de volverse contra el agresor, estas palabras han hecho mella. He aquí la última réplica de Śiśupāla, que sabe que está perdido, y que grita, después de lanzar una risotada desafiante:[4]

¿No te da vergüenza, Kṛṣṇa, sobre todo en esta asamblea de reyes, hablar de Rukmiṇī, que primero fue mía? Asesino de Madhu, ¿quién sino tú, qué hombre sensato se atrevería, en medio de personas honorables, a ufanarse de su mujer, quien antes ya ha sido de otro? Perdóname o no me perdones; ya sea de tu cólera o de tu favor, ¿qué puedo esperar de ti?

Por otra parte, ya nos es bien conocida esta rivalidad entre ambos hombres. Bhīṣmaka era rey de Kundina, en el país de los Vidarbha. Este rey tenía un hijo, Rukmin, y una hija muy bella, Rukmiṇī. Kṛṣṇa amaba a Rukmiṇī y ésta también lo amaba. Predispuesto en contra de Kṛṣṇa, Rukmin no quería que se le diera por esposa; hizo que lo rechazaran y, a instancias de Jarāsandha, Bhīṣmaka y Rukmin, el padre y el hijo dieron Rukmiṇī a Śiśupāla. Como si no hubiera pasado nada, Kṛṣṇa asistió a la boda de su rival, raptó a la novia en plena ceremonia y se casó con ella; así se convirtió Rukmiṇī en lo que será siempre, en la mujer de Kṛṣṇa, de la que se dirá, en virtud de las conveniencias de la transposición, que era la encarnación de la diosa Lakṣmī, esposa de Viṣṇu. Tal es el conflicto de pasiones que duplica el antagonismo de las definiciones teológicas y que basta, naturalmente desde el punto de vista humano, para explicar las relaciones poco amistosas entre Kṛṣṇa y Śiśupāla: muchas novelas, en todas las literaturas, comparten este tema. Observemos que cada uno de los dos hombres puede considerar que ha sido provocado por el otro: Kṛṣṇa, porque los padres de la joven a la que amaba y de la que era amado la dieron a su rival; Śiśupāla, porque, habiendo recibido legalmente y en toda regla a la muchacha, presencia cómo la rapta su rival. Sin la intención de actuar como árbitros en tan delicado asunto, hemos de observar, no obstante, que en el tiempo y según la ley no escrita de los enamorados, el primero y verdadero ofendido fue Kṛṣṇa.

Generalmente, las "causalidades segundas" que los autores del *Mahābhārata* han superpuesto a las causalidades profundas que resultan de la traducción de una teología a epopeya, se manifiestan a sí mismas como invenciones *ad hoc,* a menudo mediocres y sin medida común con lo que se quiere presentar como su consecuencia. Es el caso, por ejemplo, de las palabras imprudentes de la madre de los Pāṇḍava, por las que la honesta Draupadī se ve destinada a un matrimonio poliándrico. Se podría pensar que lo mismo ocurre en cuanto al conflicto entre Kṛṣṇa y Śiśupāla por causa de Rukmiṇī, aunque aquí la causa sea del mismo alcance que el efecto y aunque la conquista de Rukmiṇī por rapto corresponda perfectamente al tipo de Kṛṣṇa. Pero la comparación que nos proponemos hacer entre la novela de Śiśupāla y la de Starkaðr agrega al problema un elemento de mucho peso.

Recordemos cómo el principio de la *Gautrekssaga* y los textos que reproducen o glosan este pasaje dan cuenta a la vez del nacimiento de Starkađr y de la hostilidad que le manifiesta Þórr. Releamos estas líneas importantes:[5]

> Starkađr [Áludrengr, el primer Starkađr] era una gigante muy astuto que tenía ocho brazos. En Álfheimr raptó a Álfhildr, hija del rey Álfr. El rey Álfr invocó a Þórr y le pidió que rescatara a Álfhildr. Entonces Þórr mató a Starkađr y devolvió a Álfhildr a su padre. Pero ya esperaba un hijo. Dio a luz a un varón, a quien puso por nombre Stórvirkr. Era un varoncito de bella apariencia, pero de cabellos negros, más grande y más fuerte que el resto de los hombres.

De este Stórvirkr y de su legítima esposa, hija de un *jarl* de Hálogaland, nacerá el segundo Starkađr, el héroe de la saga.

Recordemos también que, en un episodio posterior, la saga dice más, y quizá algo diferente: se hace allí una clara alusión a una rivalidad masculina —no nos atreveríamos a calificarla de amorosa— entre el gigante monstruoso y Þórr. En el momento en que está solemnemente reunida la asamblea de los dioses, Þórr y Óđinn fijan contradictoriamente el destino del segundo Starkađr; Þórr se declara desde el principio enemigo del joven y expone sus querellas:[6]

> Entonces Þórr tomó la palabra y dijo: "Álfhildr, madre del padre de Starkađr, eligió para padre de su hijo a un gigante muy astuto en vez de al Þórr de los Ases, y yo fijo aquí (como destino) para Starkađr que no tendrá hijo ni hija y que será el fin de su raza".

¿Estaba incompleto el relato esquemático del principio de la *Gautrekssaga*? ¿Se refieren los dos pasajes a dos variantes, una en que Þórr no intervenía, en forma desinteresada, sino a petición del padre de Álfhildr, y la otra, en la que se vengaba de un rival afortunado? En todo caso, este segundo texto existe y describe una situación cercana, pero parcialmente inversa a la que opone a Śiśupāla y a Kṛṣṇa respecto de Rukmiṇī: *1)* el gigante y el dios desean a la misma muchacha; *2)* el gigante la toma, con su consentimiento; *3)* el dios mata al gigante, recupera a la joven y la devuelve a su padre, pero, *4)* el dios se queda ofendido porque la doncella prefirió a su rival, al punto de procrear un hijo con él. La venganza que elige está acorde con la índole de este rencor; castiga a los culpables en su nieto, a quien condena a no procrear y a ser el último de su linaje. Así, tanto en Escandinavia como en India, una segunda

causalidad recubre la causalidad fundamental: además de la razón, por sí misma suficiente, que es la hostilidad general y sin excepción que manifiesta Þórr contra todo lo que proviene de los gigantes, la actitud del dios contra el héroe se justifica con un incidente novelesco, variante del tema que las literaturas no se cansan de proponer a públicos no menos incansables: dos hombres y una mujer. En ambos casos, tanto en Escandinavia como en India, el dios mata a la postre a su rival; sólo que, en la saga, el rival no es el héroe del relato, sino el abuelo de éste, y el asesinato sigue inmediatamente a la ofensa; en el *Mahābhārata,* el rival de Kṛṣṇa es Śiśupāla, el héroe mismo, y el asesinato se aplaza largo tiempo (notemos que se produce inmediatamente después de que Kṛṣṇa evoca su rivalidad). En ambos casos, el dios "recupera" a la muchacha; sólo que, en el relato escandinavo, la rescata para el padre y no para sí, y la muchacha está embarazada. En el *Mahābhārata,* es durante la ceremonia nupcial, antes de que Rukmiṇī haya caído realmente en poder de Śiśupāla, cuando Kṛṣṇa se apodera de la joven, que aún es virgen, y se casa con ella. Por otra parte, esta última divergencia no es sino la consecuencia natural de otra, más importante: es al gigante, el primer Starkađr, a quien ha elegido Álfhildr, desdeñando al dios Þórr, mientras que es al dios encarnado Kṛṣṇa a quien Rukmiṇī ha preferido en vez de al "rudriano" y demoniaco Śiśupāla.

Por tanto, no hay que descartar el preludio novelesco de la saga —como yo mismo lo hice en otro tiempo—[7] por la razón *a priori* de que "las historias de mujer" son ajenas al tipo de Þórr. Al contrario: es posible que, en este pasaje literario, el dios que normalmente está por encima de las debilidades humanas —amor, deseo, celos— se muestre, en virtud de una muy antigua tradición, excepcionalmente distinto de sí mismo.

Demonio reencarnado y nieto de gigante

Esta reflexión nos compromete a no descartar tampoco, sumariamente, la otra singularidad de la versión de la saga: la dualidad de los Starkađr, un abuelo y un nieto. Ciertamente, se entendería con facilidad que un *sagamađr,* desconcertado por una tradición que hacía nacer en forma de gigante y de monstruo a un héroe cuya vida, con excepción de tres incidentes, es y debe ser edificante, haya desdoblado al personaje, atribuyendo a un primer Starkađr los elementos negativos y reservando a un segundo Starkađr, su nieto del todo humano, las razones que tiene el lector para admirarlo. Sin embargo, acaso todo haya sucedido a la inversa y quizá Saxo haya simplificado una situación inicial más

compleja. Y, en esto también, la versión de la saga es la que refuerza, contra Saxo, la comparación con el relato hindú.

La hostilidad que existe entre Kṛṣṇa y Śiśupāla no es hereditaria: Kṛṣṇa no ha tenido conflicto con el padre ni con un abuelo del pequeño monstruo. Pero, como lo hemos visto, tal hostilidad tampoco carece de antecedente. Simplemente, el concepto hindú de las reencarnaciones sustituye al de herencia y le da una dimensión cósmica: Śiśupāla no es sino la última forma que ha tomado el demonio que fue, en las últimas "crisis" en que Viṣṇu tuvo que intervenir, Hiraṇyakaśipu y Rāvaṇa, personajes que, como Jarāsandha, gozaron mucho tiempo de la protección de Rudra-Śiva pero que finalmente, como Jarāsandha, y a veces por haberse vuelto insoportables hasta para Rudra-Śiva, se vieron abandonados por su protector. Citemos una vez más al coronel de Polier, en las páginas que inician su resumen del *Rāmāyaṇa,* o más bien el relato que se supone que le hace su institutor hindú, Ramtchund. He aquí a Rāvaṇa:[8]

> Raven era el soberano de la isla de Lanca, o Ceilán. Como todos los Daints [demonios] ambiciosos, aspiraba a conquistar los Surgs [el paraíso] y, para lograrlo, había consagrado cien años de su larga vida a practicar devociones en honor de Mhadaio [Mahādeva, Rudra-Śiva], y había obtenido de esta Deiotas, al sacrificarle su propia cabeza, no sólo la recompensa ordinaria de otras diez cabezas y otros tantos brazos, sino, además, la prerrogativa de que no lo pudieran matar sino después de haberle cercenado un millón de cabezas.
>
> —Pero no tenía más que diez —objetó el señor de Polier.
>
> —No tenía sino diez a la vez —replicó el doctor—, pero volvían a crecerle en cuanto se las cortaban, lo cual dificultaba tanto derrotarlo, que el único capaz de destruirlo era Visnú. No contento con los dones extraordinarios que había recibido de Mhadaio, obligó a Birmah, mediante la amenaza de matarlo si no accedía, a que le diera una red y una jabalina, armas maravillosas que Birmah, asustado, le cedió, aunque previera el mal uso que haría de esos dones, además de los cuales el gigante poseía una fuerza tan prodigiosa que, deseando un día despertar a Mhadaio de uno de sus éxtasis, transportó en una mano a esta Deiotas, con su residencia y todo, a la cima del monte Hermantchel, morada del padre de Parbutty [Parvatī, esposa de Rudra-Śiva].
>
> Ebrio de poder, de fuerza y de las prerrogativas que le había otorgado Mhadaio, el orgullo y la ambición del Daints se acrecentaron desmesuradamente, y ya no pensaba sino en convertirse en el amo del universo. Ya había subyugado la Tierra y los Surgs, invadió también los *patals* [los infiernos] y, con su tiranía, se convirtió en objeto de terror y odio tan universales, que hasta Birmah y Mhadaio,

> espantados por el abuso que había hecho de los dones sobrenaturales y maravillosos que le habían otorgado, esperaban con impaciencia, junto con las Deiotas inferiores, el momento en que se efectuara la predicha encarnación de Visnú. La impiedad y los crímenes de Raven colmaron por fin la medida que habían fijado los decretos del destino como la época de su castigo, y todo anuncia el gran acontecimiento que debe poner término al reinado del vicio, reinstaurar la virtud en la Tierra y manifestar el poder exclusivo de Visnú.

Es este Rāvaṇa el que, muerto a manos de Viṣṇu —el cual se había transfigurado con los rasgos de Rāma—, reencarnará en Śiśupāla y se opondrá así por última vez a Viṣṇu, transformado en Kr̥ṣṇa.

Resulta dudoso, pese a los testimonios célticos al respecto, que haya que remontar a los tiempos indoeuropeos la creencia en la metempsicosis, en las reencarnaciones sucesivas. En todo caso, es ajena al mundo germánico. Pero la solidaridad en los linajes desempeña, funcionalmente, el mismo papel. Desde hace mucho se ha observado que las recetas onomásticas que en ciertas épocas practicaron los escandinavos, así como otros muchos pueblos, por otra parte, consistía en nombrar a los recién nacidos como a sus próximos antepasados:[9] sin duda se pensaba en algo más que en reavivar así un recuerdo, una imagen; incluso racionalizada hasta el extremo, tal práctica por lo menos propone al nuevo humano un programa de vida, una imitación que, si el interesado la acepta y realiza, en última instancia es como si reanimara al difunto mismo. ¿No es esta creencia la que ha hecho posible justificar la coexistencia de Starkađr, padre de Stórvirkr, y de Starkađr, hijo de Stórvirkr, y al mismo tiempo, las dos intervenciones de Þórr, que mata a uno y persigue al otro? Esta repartición de los actos en el tiempo, esta etapa prenatal, da al menos a la biografía del héroe una amplitud comparable, si bien menos cósmica, a la que confieren a Śiśupāla su prehistoria demoniaca, sus precedentes encuentros, en otras vidas, con el mismo dios.

Estas últimas aproximaciones ciertamente dejan sin solución el problema del valor relativo de las dos variantes del nacimiento de Starkađr. Aunque corrigen el equilibrio del azar que, hasta el presente, inclinaba la balanza en favor de Saxo en detrimento de la saga, no nos permiten decidir en uno u otro sentido. ¿Habrá que pronunciarse y dar la preferencia en esto a una o a otra fuentes, a Saxo o a la saga? ¿O habrá que reconocer que una y otra fuentes prolongan lo que, desde los más antiguos tiempos, ya eran “variantes”? En cuanto al primero de los dos temas que acabamos de considerar —el rencor de un dios contra el hijo de una mujer que ha preferido al rival del dios—, la

leyenda de Heracles parece aconsejarnos decidir en contra de Saxo y en favor del *sagamađr*. Pero, en la leyenda griega, los sexos de las divinidades están invertidos en relación con los papeles que desempeñan: es una diosa, Hera, la que persigue al hijo que su poco fiel esposo, Zeus, ha preferido tener mediante los favores de la involuntaria rival de Hera, Alcmena, la mujer de Anfitrión.

VI. HERACLES

Las faltas de Heracles

Ciertas razones, que parecen seguir siendo buenas, se dieron en 1956 para considerar la vida de Heracles, igual que la de Starkađr-Starcatherus, no como la acumulación enorme y fortuita de leyendas particulares en la que cada una, independiente y completa en sí misma, habría vinculado la hazaña de un Hombre Fuerte a una ciudad, a una provincia, a un lago o a un bosque, sino ante todo como una estructura cuyo diseño general es simple y que sólo ha servido de marco —pues la riqueza atrae a la riqueza— a gran cantidad de leyendas, locales o de otro tipo, referentes al Hombre Fuerte.[1]

Este marco general es el de "los tres pecados del héroe", y he recordado al lector, al comienzo de este ensayo, cuáles son estos pecados, cometidos cada uno contra el principio de una de las tres funciones indoeuropeas:[2] desde la publicación de mi libro *Aspects de la fonction guerrière,* el expediente no ha cambiado. Heracles realiza sus hazañas en tres grupos, cada uno de ellos concluido con el "pecado funcional" y la sanción o la consecuencia correspondiente, la cual afecta al héroe en su razón, luego en su salud física y por último acaba con su vida; por otra parte, estas sanciones no son acumulativas y las dos primeras dejan de surtir efecto cuando se ha cumplido una expiación satisfactoria. Los intervalos que ocupan las hazañas se distribuyen así: uno se extiende desde el nacimiento del héroe hasta su vacilación ante la orden de Zeus, y tiene como sanción la locura; el segundo va desde esta desobediencia hasta el desleal asesinato de un enemigo tomado por sorpresa, y tiene como castigo la enfermedad física; el tercero va desde este asesinato hasta el adulterio escandaloso, y tiene como consecuencia la quemadura incurable y la muerte voluntaria. En el interior del primero de estos tres grupos aparece, como un subgrupo, el conjunto de los diez o 12 grandes Trabajos, subgrupo que a su vez ha servido para derivar tareas secundarias y que constituye la única estructura parcial que es posible determinar en el gran marco. En cuanto a los pecados, la biografía de Heracles presenta más de una acción que nos inclinaríamos a calificar de pecado, incluso en términos griegos, pero el hecho es que sólo esas tres acciones han

sido tomadas en cuenta por los dioses y han tenido en el culpable una influencia destructora.

La analogía con los tres pecados de Starcatherus va acompañada de otros encuentros en la trayectoria de ambos héroes. Los principales se han señalado en 1956, pero tomar en consideración a Śiśupāla pone de manifiesto toda su importancia. Estos encuentros se refieren, por una parte, al nacimiento del héroe, con el lugar que resulta para él en la estructura de las tres funciones y sobre todo con las relaciones opuestas que establece entre él y dos divinidades rivales; por la otra, su muerte.

Hera, Atenea y Heracles

El nacimiento de Heracles

[Diódoro de Sicilia, IV, 9, 2-3, después de recordarnos que el héroe, por ambas partes, "debe su nacimiento al más grande de los dioses", Zeus, su padre, y que su madre, Alcmena, desciende de Perseo, hijo de Zeus y de Dánae, prosigue]:

> 2. Su valor no sólo brilló en sus actos, sino incluso desde antes de su nacimiento. En efecto, en su unión con Alcmena, Zeus triplicó la duración de la noche (τριπλασίον τήν νύκτα ποιῆσαι) y, por la cantidad de tiempo que tardó en engendrarlo (τῷ πλήθει τοῦ πρὸς τήν παιδοποιίαν ἀναλωθέντος χρόνου), anunció el exceso de fuerza del niño que iba a nacer (προσημῆναι τὴν ὑπερβολήν τῆς τοῦ γεννηθησομένου ῥώμης).
>
> 3. Zeus no actúa así por concupiscencia, sino pensando en la procreación (τῆς παιδοποιίας χάριν) y, sabiendo que no podría vencer la virtud de Alcmena (σωφροσύνη), se volvió enteramente semejante a Anfitrión.

Por tanto, Heracles no es un monstruo ni un gigante… aunque no hayan faltado las especulaciones sobre su talla más que humana; pero, como Starcatherus, tiene en sí cierto exceso (ὑπερβολή), el exceso de fuerza en relación con los demás hombres, que resulta de una forma atenuada de triplicidad: Zeus ha tardado tres noches en engendrarlo, gastando en ello una cantidad de semen que, hasta para un dios, parece haber sido considerable.

El lugar de Heracles en cuanto a la primera y segunda funciones, y sobre todo en relación con las dos diosas que presiden estas funciones (Diódoro, IV, 9, 4-8)

4. Cuando llegó el término que asigna la naturaleza a las mujeres encintas, Zeus, pensando sólo en el nacimiento de Heracles, anunció en presencia de todos los dioses que al hijo que le nacería ese día lo haría rey (ποιῆσαι βασιλέα) de los perseidas. Pero Hera estaba celosa (ζηλοτυποῦσαν) y, con la ayuda de Εἰλείθυια, suspendió los dolores de Alcmena e hizo que Euristeo naciera antes de término.

5. Así se frustraron los planes de Zeus. En consecuencia, quiso a la vez cumplir su promesa y asegurar de antemano la gloria (ἐπιφανεία) de Heracles. Por ello, se dice, convenció a Hera para que aceptara el siguiente compromiso: Euristeo sería rey, según Zeus había prometido, pero Heracles, a las órdenes permanentes de Euristeo, cumpliría doce trabajos que éste le ordenaría y, después de haberlos terminado, obtendría la inmortalidad (βασιλέα μὲν ὑπάρξαι κατὰ τὴν ἰδίαν ὑπόσχεσιν Εὐρυσθέα, τὸν δ' Ἡρακλέα τεταγμένον ὑπὸ τὸν Εὐρυσθέα τελέσαι δώδεκα ἄθλους οὓς ἂν Εὐρυσθεὺς προστάξῃ, καὶ τοῦτο πράξαντα τυχεῖν τῆς ἀθανασίας).

6. Cuando Alcmena dio a luz, tuvo miedo de los celos (ζηλοτυπίαν) de Hera y dejó al recién nacido en el lugar que todavía hoy se llama, en honor del héroe, "la llanura de Heracles".

7. En ese momento pasó por ahí Atenea en compañía de Hera (καθ' ὃν δὴ χρόνον Ἀθηνᾶ μετὰ τῆς Ἥρας προσιοῦσα) y, al admirar la apariencia física del niño (θαυμάσασα τοῦ παιδίου τὴν φύσιν), persuadió a Hera de que le diera el pecho (συνέπεισε τὴν Ἥραν τὴν θηλήν ὑποσχεῖν). Pero el niño tiró del seno con gran fuerza, mucha mayor de la que su edad hubiera permitido suponer y, adolorida, Hera lo rechazó (ἡ μὲν Ἥρα διαλγήσασα τὸ βρέφος ἔῤῥιψεν). Entonces Atenea lo tomó en brazos y se lo llevó a la madre (Alcmena) y le dijo que lo alimentara (Ἀθηνᾶ δὲ κομίσασα αὐτὸ πρὸς τὴν μητέρα τρέφειν παρεκελεύσατο).

8. Parece extraordinaria esta inesperada reversión de las situaciones (τὸ τῆς περιπετείας παράδοξον); la madre, que debía amar a su propio hijo (στέργειν ὀφείλουσα), lo rechaza, y la que le tenía odio de madrastra lo salva, pues no reconoce a aquél que por su naturaleza era su enemigo (δι' ἄγνοιαν ἔσωζε τὸ τῇ φύσει πολέμιον).

Y nos son bien conocidas las variadas formas que toman, sobre todo durante la juventud de Heracles, la animosidad de Hera y la solicitud de Atenea.

Si seguimos a la letra el texto de Diódoro de Sicilia, es Hera la que envía a los dos dragones que el niño asfixia en su cuna, con lo que, según se dice, ganóse su nombre heroico: "El que debe su gloria (κλέος) a Hera" (10, 1); también es Hera quien lo castiga con la locura porque él vacila demasiado tiempo antes de entrar al servicio de Euristeo (11, 1). Cuando varios dioses arman y proveen de equipo a Heracles, Atenea es la que le hace el primer regalo, un peplo (14, 3). Más tarde, según la *Biblioteca* del seudo-Apolodoro, es a ella, sin duda como a su más confiable amiga, a la que Heracles da las manzanas de las Hespérides, que la diosa vuelve a colocar inmediatamente en su lugar (II, 5, II).

Las dos diosas tienen a todas luces aquí el valor diferencial que también les atribuye la leyenda del juicio de Paris:[3] Hera es la soberana, cuya máxima preocupación consiste en apartar del trono al hijo de Alcmena y reducirlo —tal es el sentido del compromiso que ella acepta— al papel de campeón del rey, como súbdito obediente de éste. Atenea toma de inmediato bajo su protección al futuro héroe, lo salva cuando no es sino un bebé abandonado, vigila que esté bien provisto de lo que le hace falta y lo sigue discretamente en sus trabajos. Ambas diosas, ciertamente, no se combaten la una a la otra; incluso se pasean juntas, pero sus buenas relaciones se dan sólo en lo exterior; no se trata ya de la alianza que las había unido, en la leyenda del príncipe pastor Paris, por su común hostilidad hacia Afrodita; ahora juegan a juegos contrarios, y la virgen Atenea no vacila en engañar a Hera al hacer que nutra con su seno al hijo que la timorata Alcmena ha abandonado en el campo. Esta escena de la diosa que salva y da el pecho al niño al que en seguida perseguirá, y que lo primero que hace es morderla, recuerda, funcionalmente, las relaciones, primero ambiguas, de Śiśupāla con Kr̥ṣṇa: colocado en el regazo del dios, el pequeño monstruo recibe la forma humana y es salvado; pero al mismo tiempo se formula el programa de una prolongada hostilidad.

En cuanto a la actitud del héroe respecto de las dos funciones superiores —la realeza de la que se le ha apartado, y los "Trabajos", es decir, esencialmente los combates a los que se le ha condenado—, resulta más dramática que la de Starkađr-Starcatherus, el cual, nacido lejos del trono, se dedica —salvo los tres pecados cometidos contra los reyes— a servir ostensiblemente a sus soberanos. La actitud de Heracles también es más patética que la de Śiśupāla, rey que por propia voluntad se convierte en generalísimo de otro rey. El primer pecado de Heracles consiste precisamente en vacilar, pese a la orden de Zeus y no obstante la advertencia del oráculo de Delfos, en convertirse en el campeón del rey Euristeo: lo juzga y se sabe superior a él. Pero después de la primera sanción, se somete, va a buscar al rey y recibe sus órdenes, προστάγματα, no sin gozar a veces de

la amarga satisfacción que le da el espectáculo de su mediocre amo: las pinturas de vasos han popularizado la escena en que el héroe lleva al rey el jabalí de Erimanto; lleva en hombros al jabalí vivo; presa de miedo, el rey se esconde en un tonel (φοβηθεὶς ἔκρυψεν ἑαυτὸν εἰς χαλκοῦν πίθον; Diódoro, 4, 12, 2). Pero jamás, ni antes ni durante la larga carga de los trabajos, ni después de ella, pone una mano en el rey ni trata de remplazarlo; y nunca, en todos los recorridos que hace enderezando tantos entuertos y castigando a tantos malvados, entre éstos a reyes, piensa siquiera en convertirse en rey; presta servicios, si es preciso impone a reyes, a veces recibe el premio de los beneficiarios y luego se va.

El fin de Heracles; Heracles y Hera

La muerte de Heracles; Hera reconciliada (Diódoro, 4, 38, 3-5; 39, 2-3)

Después del adulterio, Heracles cae en la trampa de la túnica empapada en la sangre de Neso. Enterada de la pasión de su marido por Iole, Deyanira se acordó del regalo que le había hecho el centauro moribundo. ¿No le había dicho que, si su marido alguna vez la descuidaba, bastaba para reavivar su pasión con que ella le pusiera una túnica frotada con la sangre del centauro? Ella ignoraba que en la sangre de ese centauro había quedado el veneno de la flecha con la que Hércules lo había atravesado. Por tanto, envió a Heracles la túnica que ella creía empapada de un filtro de amor, la túnica especial para los días de sacrificios. Heracles se la puso. Reactivado por el calor del cuerpo, el veneno empezó a devorarlo. Presa de dolores crecientes e intolerables, el héroe envió a dos de sus compañeros a que consultaran por tercera vez al oráculo de Delfos, y Apolo respondió: "Que lleven a Heracles al monte Eta, con todo su atuendo guerrero, y que se prepare cerca de él una gran pira; en cuanto a lo demás, Zeus proveerá".

> 4. Iolaos y sus compañeros llevaron a cabo los preparativos así ordenados y se retiraron a cierta distancia para presenciar el acontecimiento. Entonces Heracles subió a la pira y pidió a un asistente, luego a otro, y luego al tercero, que le prendieran fuego. Ninguno se atrevió a obedecer, excepto Filoctetes. Heracles lo recompensó regalándole su arco y sus flechas, y el joven encendió la hoguera. Pero al instante cayó del cielo un rayo, y de inmediato la pira fue consumida.
>
> 5. Iolaos y sus compañeros buscaron por todas partes los huesos de Heracles; no encontraron ni uno solo. Concluyeron que, de conformidad con los oráculos, Heracles había pasado del mundo de los hombres al mundo de los dioses [...].

Después de dar algunas indicaciones sobre el establecimiento de los primeros cultos a Heracles (39, 1), Diódoro nos lleva a conocer los secretos del Olimpo.

> 2. Debemos añadir a nuestro relato que, después de que Heracles se convirtió en dios (μετὰ τὴν ἀποθέωσιν αὐτοῦ), Zeus persuadió a Hera para que lo adoptara como hijo (υἱοποιήσασθαι) y para que le profesara, en lo sucesivo y para siempre, los buenos sentimientos de una madre. La adopción se llevó a cabo como si hubiera sido un parto. Hera subió a su lecho, estrechó contra ella a Heracles y lo dejó caer al suelo a través de sus vestidos, simulando un verdadero nacimiento […].
>
> 3. Después de la adopción, según los mitólogos, Hera le dio a Heracles, en matrimonio, a Hebe. De ahí estos versos de la *Nekuia:*
>
> “Lo cual no es sino una apariencia, pues él pasa el tiempo divirtiéndose en fiestas, entre los dioses, y posee a Hebe, la de los bellos tobillos.”

Heracles, Starkaðr y Śiśupāla

De inmediato advertimos analogías con el fin de Starcatherus y otras con el fin de Śiśupāla y, como suplemento, el importante tema, peculiar de Grecia, de la hoguera y de la apoteosis.

Como el héroe escandinavo, el griego decide morir, busca y elige a un ejecutor que encuentra en la persona de un guerrero puro, que ciertamente actúa por lealtad a él, pero al que recompensa por este servicio: uno de los dos héroes entrega a Hatherus el precio de la sangre, el dinero que había recibido por matar al padre del joven, y por otra parte le propone asegurarle la invulnerabilidad por un medio que parece sospechoso al interesado y que éste no utiliza; el otro entrega a Filoctetes unas flechas cuyo inmenso y temible poder es descrito por la posteridad y por Sófocles: sólo estas flechas permitirán que venzan a los troyanos, pero ante todo una de ellas envenenará a su poseedor y hará que los griegos lo abandonen, solo, en una isla.

Como en el caso del indio Śiśupāla, la muerte reconcilia del todo al héroe con la divinidad que, por culpa de él en India, a pesar de él en Grecia, había sido su enemiga. India llega hasta a fundir el ser mismo de Śiśupāla con la divinidad; Grecia, más sensata, habla de un contrato que transforma la hostilidad en adopción, en una filiación, con un escenario que simula no una fusión sino un parto, que el matrimonio con Hebe, hija de la diosa enemiga, comple-

ta en seguida con una forma de unión a la vez más íntima y menos maravillosa: el matrimonio. No parece posible atribuir al azar tantas similitudes que se presentan aquí y allá, en el mismo orden. Pero esta comprobación también señala el límite de nuestra posición: las divinidades que se enfrentan, a propósito de Heracles y bajo la presidencia poco activa de Zeus, la diosa que lo protege y la que lo persigue, intervienen rigurosamente, como en la leyenda del pastor Paris, en tanto que patronas de las dos primeras funciones: la soberana que aparta a Heracles de la realeza esperada y lo somete a un rey; y la guerrera que, en su persona, prevé, ama y favorece al valeroso vencedor de los trabajos y de los combates: ninguna característica las opone como lo que hemos llamado, respecto de los otros dos héroes, "la divinidad sombría" y "la divinidad luminosa".

Nos encontramos así ante una situación paradójica: Escandinavia, evidentemente, no nos puede proporcionar sino tipológicamente un término conciliador, sin intermediario geográfico. Dejaremos al lector ante esta aporía, que quizá lleve a otros espíritus a hacer un análisis más sutil de una o de varias parejas divinas, pero que, por ahora, no nos permite relacionar la pareja griega con la hindú. Comparemos:

Grecia	Escandinavia		India
Hera, 1a. función	Óđinn	1a. función	
		"Divinidad sombría"	Rudra, "divinidad sombría"
Atenea, 2a. función	Þórr	2a. función	
		"Divinidad luminosa"	Kr̥ṣṇa-Viṣṇu, "divinidad luminosa"

El especialista en literatura y mitología comparadas sólo tiene que confiar a los helenistas, a los que dominan el inmenso expediente literario, arqueológico y filosófico de Heracles, no sólo la tarea de resolver esta aporía, sino la de explotar las concordancias que este personaje les proporcione. Parece que Heracles, mucho antes de que Pródico lo dividiera, en su voluntad, entre las solicitaciones del vicio y las de la virtud, había sido la apuesta, el objeto pasivo e impotente de otra rivalidad, desde siempre, que ya se manifestaba en su prototipo indoeuropeo. Esta rivalidad de las potencias divinas le deparaba

un final feliz; mas primero, entre faltas y hazañas, lo paseaba por las islas y penínsulas del Mediterráneo, mientras que “sus hermanos separados”, perseguidos por fatalidades semejantes, recorrían, uno de ellos, las inmensas tierras que se extienden desde el Bósforo hasta los fiordos de Noruega; el otro, el mosaico de los reinos de la antigua India. Sin embargo, permítasenos hacer una observación, quizá una sugerencia: ¿acaso el apólogo de Pródico no da al conflicto en que Heracles está implicado algo del valor, del todo moral y de ninguna manera funcional, que opone al implícito Rudra y al explícito Kr̥ṣṇa-Viṣṇu a propósito de Śiśupāla? Este apólogo, que el señor Marcel Détienne ya ha logrado añejar,[4] ¿no prolongaba una interpretación del patético hijo de Alcmena mucho más antigua que el Heracles pitagórico, que los precursores que se le suponen? Hera y Atenea, *interpretationes graecae* de las divinidades indoeuropeas de la novela preheracleana, ¿no habrían empobrecido el tipo más complejo, más cercano al tipo escandinavo, de estas divinidades? ¿Y no habrían fracasado o florecido bajo los signos filosóficos del Mal y del Bien, del Vicio y de la Virtud?

BALANCE GENERAL

En las tres obras que acabamos de comparar, lo que podemos llamar los *isotemas,* las líneas fronterizas entre las concordancias y las discordancias, no se presentan totalmente de igual manera.

El grupo más considerable se sitúa del mismo lado de Grecia y Escandinavia, en oposición con India.

1) Las divinidades que se enfrentan con motivo de Heracles y de Starkađr son de las funciones primera y segunda, mientras que Kr̥ṣṇa-Viṣṇu y Rudra-Śiva no pertenecen a la estructura de las tres funciones y no son comparables a Óđinn y a Þórr sino en otros aspectos.

2) La divinidad con la que Heracles se reconcilia después de morir es Hera, la esposa del soberano Zeus; la que se oculta bajo la apariencia de Hatherus y que se beneficia (o podría beneficiarse) con el último don de Starkađr es Höđr, muy cercano a Óđinn, el dios a la vez soberano y "sombrío" (en el sentido que hemos dado a este término). Śiśupāla, por el contrario, en el momento de su muerte se reconcilia con la divinidad "luminosa", Kr̥ṣṇa-Viṣṇu y se funde en ella.

3) Heracles y Starkađr son héroes simpáticos; el primero no manifiesta en él ningún elemento "demoniaco"; el segundo había sido liberado, además de su monstruosidad, de lo que su nacimiento le había conferido de "gigántico". Por lo contrario, Śiśupāla, hasta la conversión que se efectúa en el momento de su muerte, sigue siendo a la vez el ser demoniaco y el ser "śivaíco" que es desde su nacimiento.

4) Ni Heracles ni Starkađr han provocado a la divinidad que los persigue: sufren por su hostilidad, cuya causa es anterior al nacimiento de ambos. Por el contrario, Śiśupāla, hasta el fin, no deja de poner a prueba la paciencia de Kr̥ṣṇa-Viṣṇu, quien de hecho no lo persigue, pero que al final lo castiga.

5) Por importante que sea la acción de las divinidades en conflicto respecto de Heracles y de Starkađr, es, sin embargo, el héroe el que resulta interesante, y muy pronto, cuando ya han ocurrido los preliminares de la acción, las divinidades se convierten en entidades cada vez más discretas, aunque se les sienta presentes y vigilantes. En cambio, en la novela hindú es Kr̥ṣṇa-Viṣṇu

el principal personaje, pues Śiśupāla no es sino una figura episódica, una especie de incorregible Loki hindú, en la trama que verdaderamente importa: la trayectoria del dios encarnado.

6) Por consiguiente, el lector no toma partido ni por Óđinn ni por Þórr, sino por Starkađr; y tampoco toma partido por Hera, ni siquiera por Atenea, sino, sobre todo, por Heracles mismo, y por Atenea sólo en la medida en que ayuda al héroe. Por el contrario, en la novela hindú nos atrae desde el principio hasta el final la figura del dios Kr̥ṣṇa-Viṣṇu.

7) En particular, las muertes voluntarias de Heracles y de Starkađr son bellas, serenas, a pesar de las pruebas que las causan: la decadencia de la edad avanzada y el remordimiento después de haber cometido el tercer crimen en el caso de Starkađr, y la intolerable quemadura que resulta de la tercera falta de Heracles; por el contrario, la muerte de Śiśupāla es el clímax de un delirio frenético.

8) Sólo las novelas de Heracles y de Starkađr ponen en escena al personaje del joven a quien el héroe solicita que le dé la muerte-liberación; acto noble, ciertamente, pero que es retribuido.

9) Sólo en estos dos casos el ofrecimiento o el don final es ambiguo: Hatherus desconfía, y nunca sabremos si tenía razón en hacerlo; en cambio, las flechas envenenadas que le regaló Heracles herirán mortalmente a Filoctetes.

10) El tipo general de Heracles y de Starkađr es el mismo: enderezador de entuertos, héroe errante, predestinado al πόνος.

11) En consecuencia, uno y otro son educadores: en Saxo, el episodio de los hijos de Frotho (Helga, Ingellus), reencaminados a la virtud por Starcatherus, no tiene otro sentido, y sabemos bien cuál era el papel de Heracles en la formación y en la protección de los jóvenes griegos.

12) Starkađr pasa por ser un gran escaldo, el primero de ellos, y la tradición le atribuye poemas sobre sus propias hazañas, sobre la mítica batalla de Bravalla, además de que, tanto en la saga como en Saxo, Óđinn le ha conferido el "don de la poesía"; la asociación de las Musas con Heracles figura en los textos griegos y latinos (μουσικὸς ἀνήρ, *Hercules Musarum;* ya en los vasos del siglo VI a. C. aparece Heracles portando una cítara, como discípulo de Lino); esta asociación es, en efecto, antigua, sin duda más antigua que las comprobaciones figuradas y las especulaciones de los pitagóricos.

Pero otras concordancias colocan en la misma categoría a India y a Escandinavia, en oposición a Grecia, y a veces de manera espectacular. Veamos estos ejemplos:

1) Śiśupāla y Starkađr nacen con monstruosidades que corrige, antes de iniciar sus trayectorias, una de las divinidades involucradas. Heracles nace sin ningún defecto.

2) India y Escandinavia honran mucho la ideología de la realeza e insisten en la actitud de los dos héroes hacia ella, pues les hacen pronunciar declaraciones enfáticas al respecto. La leyenda griega, al principio, esboza el tema (en la oposición de Euristeo y Heracles), pero no insiste en ello.

3) Las faltas de Śiśupāla y de Starkađr son fatales: impuestas a uno de ellos desde su nacimiento, por su condición y por sus antecedentes demoniacos, y al otro por las "suertes" que pronuncian, según las variantes, Þórr u Óđinn. Heracles, en cambio, comete libremente sus tres faltas.

4) Si tenemos en cuenta que la leyenda de Jarāsandha completa la de Śiśupāla, India y Escandinavia lastran a sus héroes con la nota de "crimen", con uno o varios sacrificios humanos, de uno o varios reyes ofrendados o prometidos a la divinidad "sombría" que los exige. Nada de esto ocurre en la larga trayectoria de Heracles.

5) La forma de morir es la misma para Starkađr y para Śiśupāla: los dos hacen que los decapiten, uno a sangre fría y por propio ruego, el otro en un vértigo de provocación. Heracles sube voluntariamente a la pira.

6) Tanto Starkađr como Śiśupāla no tienen que ver sino con dos dioses enfrentados (*Höđr no se distingue funcionalmente de Óđinn) sin árbitro superior: eso es natural e inevitable en Escandinavia, en donde Óđinn es el dios más alto, el soberano; en India, hubiera podido esperarse, para dominar la oposición entre Rudra-Śiva y Viṣṇu, alguna intervención, algún "plan" de Brahmā: no sucede nada de esto. Por el contrario, por encima de Hera y de Atenea, que se disputan a Heracles, está Zeus, cuya solicitud paternal contrariada termina, sin embargo, por imponerse. Esta complicación del esquema, posibilitada en Grecia por el hecho de que las divinidades funcionales son allí unas diosas (como en el caso, paralelo, de la leyenda del pastor Paris), acrecienta el interés y el patetismo de la vida de Heracles.

Por último, otras concordancias acercan a India y a Grecia y las separan de Escandinavia.

1) En la forma, las tres faltas funcionales de Śiśupāla y de Heracles son vecinas. La tercera es libidinal en ambos, mientras que en Starkađr es de índole *auri sacra fames.* La segunda falta consiste en la traición, indigna de un guerrero, tanto en Heracles, que sorprende y despeña a Ifitos en vez de combatir con él, como en Śiśupāla, el cual en dos ocasiones se aprovecha de la

ausencia de un rey para hacer daño a la ciudad o a los oficiales del rey, mientras que en Starkađr consiste en huir vergonzosamente del campo de batalla. La primera falta ofende a un dios en el caso de Heracles, que se resiste a obedecer la orden de Zeus, y en el de Śiśupāla, a un sacrificante, pues Śiśupāla se roba un caballo que un rey iba a sacrificar a los dioses y así atenta contra un acto de culto, mientras que, en el caso de Starkađr, la falta es resultado de la excesiva complacencia hacia un dios (es verdad que en este punto, la leyenda de Jarāsandha, complementaria de la de Śiśupāla, acerca, por el contrario, a Escandinavia y a India).

2) En virtud de esta primera diferencia, Śiśupāla y Heracles (para este último, aunque Afrodita no interviene como tal en una trayectoria de la que sólo se ocupan Hera y Atenea) no tienen hostilidad, sino todo lo contrario, hacia la tercera función, en su aspecto de voluptuosidad; en cambio, Starkađr, cuyo destino está completamente fijado por Óđinn y por Þórr, condena esta clase de debilidad y, en el relato de Saxo, expresa su desprecio, su disgusto por el "Fro", el Freyr de Upsala, y por sus fiestas "afeminadas".

Esta distribución variable de las coincidencias y de las diferencias, observémoslo de paso, constituye un argumento poderoso en favor de la tesis de un legado cultural común a partir de un original indoeuropeo. El hecho de que la forma escandinava de la novela sea, en muchos aspectos, un punto medio entre la griega y la indostana, es un dato que deberemos tener muy en cuenta.

La confrontación de las tres novelas nos ayuda a precisar el lugar que ocupan los tres héroes en los diversos marcos teológicos en que están insertos.

En lo que respecta a Escandinavia, ahora está claro que me equivoqué, en 1956, al tratar de entender a Starkađr (o más bien, a Starcatherus, puesto que los argumentos de entonces los tomé de Saxo) como "un héroe de Þórr", oponible a los héroes odínicos muy conocidos: Sigurđr, Helgi, etc. Por otra parte, es en las *Gesta Danorum,* en el libro VII, como lo ha demostrado perfectamente Paul Herrmann,[1] donde se encuentra un "héroe de Thor" en la persona de Haldanus Biargrammus. Starkađr es sin duda un héroe odínico, pero de un tipo raro (a decir verdad, el único ejemplar), vinculado a los aspectos sombríos de este dios complejo. La nobleza de Sigurđr es intachable, mientras que Óđinn lo primero que hace es convertir a Starkađr en su cómplice. Guapo, brillante, joven, amado, ganándose la gloria en su medio natural, Sigurđr multiplica hasta su trágica muerte las hazañas, no los "trabajos", mientras que Starkađr, anormalmente cargado de años y desfigurado por innumerables y enormes

heridas, solitario y hosco, va errante a través del mundo, lleno de arduas tareas y sufriendo como Heracles.

En lo que respecta a Grecia, Heracles sigue apareciendo, sin duda, en términos del presente estudio, por lo que es evidentemente: un héroe de la segunda función, del nivel del védico Indra y, más aún, del nivel, sin duda, del otro patrono indoiranio de la función guerrera, Vāyu, y de la transposición épica de Vāyu, Bīma. Pero la analogía escandinava nos obliga a prestar más atención a la conmovedora relación de Heracles con Zeus y, al mismo tiempo, a recalcar la originalidad de Grecia. Un segundo drama, en el mundo de los dioses, dificulta doblemente la trayectoria del héroe. Zeus, amante padre, quiere que sea dichoso un hijo cuyo engendramiento ha cuidado especialmente, y primero causa, si no su desdicha, por lo menos su πόνος, con una larga serie de pruebas físicas y morales. Zeus, rey de los dioses, lo destina a un brillante reinado entre los hombres y debe obligarlo a servir a un rey grotesco. Zeus, el amo de los destinos, mide en este caso importante los límites de su poder sobre los destinos, el riesgo de poner en una fórmula sus decretos: la fórmula se vuelve en contra de su intención y contra su protegido. Y puesto que toda secuencia de tragedias debe terminar en algún drama menos grave, la apoteosis final de Heracles es también el fin —provisional— de otro debate, el eterno debate conyugal del veleidoso y mujeriego Zeus con su mal resignada esposa.

El hindú Śiśupāla, por lo menos en la forma en que conocemos la leyenda, es más difícil de catalogar. El hecho dominante es su total transferencia del bien al mal, o más bien la total eliminación de las partes buenas que formaban lo esencial de su prototipo, en donde los pecados, los tres pecados, no eran sino una sobresaliente excepción. Pero, gracias a la consoladora teología de Viṣṇu, los pensadores y artistas de India han convertido este mismo rebajamiento en el motivo de un "misterio" sublime: el exceso de odio transmutado en el instante de la muerte en plenitud de amor; una vida demoniaca particular que se pierde, sin etapa de expiación, en el océano de la vida divina.

En cuanto a los tres pecados funcionales de Indra en el *MārkaṇḍeyaPurāṇa,* ahora parece probable que se trate de una aplicación secundaria, de una extensión artificial transpuesta a la mitología del tema épico de "los tres pecados del guerrero", desprendida del conjunto en que, desde los tiempos indoeuropeos, estaba insertado el tema y de donde ha derivado directamente la novela de Śiśupāla.

¿Han conservado otros pueblos indoeuropeos, además de los hindúes, los escandinavos y los griegos, transformándolo de otras maneras, el esquema épico

que acabamos de observar? Hasta ahora, según los numerosos sondeos que se han hecho al respecto, la respuesta sigue siendo negativa. Dados el conservadurismo de los romanos y el origen mítico de los relatos con los que compusieron su historia más antigua, podríamos esperar encontrar entre ellos una variante, relacionada con el tercer rey romano, Tulo Hostilio, cuya característica es representar la segunda función, *rei militaris institutor,* así como Rómulo y Numa, sus predecesores, son de la primera función, pues uno funda toda su trayectoria en los *signa* divinos y el otro establece *sacra* y *leges.* Pero no; Tulo, a decir verdad, está en dificultades con Júpiter, que termina por fulminarlo con un rayo, aunque logra varias victorias; pero Marte no interviene en su vida: son todos los dioses, colectivamente, a los que desprecia y relega el rey, y Marte no se opone a Júpiter por causa de él: no lo favorece. En cuanto a los numerosos grandes guerreros de las leyendas irlandesas, ninguno es objeto de una novela que, de cerca o de lejos, nos recuerde las que acabamos de estudiar.

En la novela de Starkađr-Starcatherus y en la de Śiśupāla, ya lo hemos recalcado, está en evidencia la relación ambigua del héroe con la realeza, y da lugar no sólo a actos, sino a discursos teóricos sobre la majestad de los reyes. Esta concordancia entre los germanos y los hindúes es muy notable. Se integra a otra, señalada en el primer volumen de *Mythe et épopée,* relativa al dios Heimdallr y a Bhīṣma, transposición heroica del dios-cielo, Dyauḥ, en el *Mahābhārata*.[2]

Heimdallr, lo mismo que Bhīṣma, es un “personaje que enmarca”, en el sentido de que es “el primero” y “el último” en el tiempo: en el tiempo mítico para Heimdallr, que nace antes que todos los dioses y perece después que todos ellos; en el tiempo “histórico” para Bhīṣma, que pertenece a una generación anterior a los protagonistas del *Mahābhārata* pero que, al atravesar merced a un privilegio especial tantas generaciones como él desee, muere después de estos personajes en la gran batalla transpuesta de la escatología, por lo menos después de aquellos que deben morir (todos los “buenos”, excepto los cinco Pāṇḍava, y todos los “malos”). Ahora bien, uno y otro tienen las mismas clases de relaciones con la realeza.

Bhīṣma, por su derecho de primogenitura, debería ser rey: renuncia a este derecho y se convierte en el conservador de la dinastía casando a los príncipes, asegurando a cada generación su venida al mundo, y luego se encarga de la educación del rey y de los hermanos de éste. Heimdallr, pese a su prioridad temporal, no es el rey de los dioses, título que pertenece a Óđinn. Pero, en forma de hombre y bajo el nombre de *Rígr* (“rey”, no en germánico, sino en irlandés), asegura durante tres generaciones el nacimien-

to de los antepasados de los tres estratos sociales (esclavos, campesinos, nobles guerreros) y, entre los hijos de este último estamento —antepasado de los *jarlar*— elige a un varón a quien da una educación especial, le transmite, sobre todo, su saber mágico y le confiere el nombre de *Kon-ungr* (“rey” en antiguo islandés, y no ya en irlandés) y que se convierte, en efecto, en el prototipo de los reyes.

Así vemos que en ambas novelas, en la del héroe “de primera función” y en la del “de segunda función”, los escandinavos y los hindúes hacen que intervenga la realeza para definir las relaciones de ésta con lo que, al estar muy cercana, podría entrar en conflicto con ella, si bien no lo hace así: Heimdallr y Bhīṣma no se sirven de su “anterioridad” sino para preparar a reyes; Starcatherus y Śiśupāla expresan la teoría y hacen el elogio del poder regio y, excepto en los pecados que les imponen la suerte o su naturaleza, lo respetan y lo defienden entre los reyes mismos, ante los reyes y, en caso necesario, contra ellos. En otros términos, en ambos casos son aspectos laterales de la realeza los que entran en juego: no su funcionamiento, sino las relaciones que tienen, ya sea con lo que precede míticamente a la realeza —el Cielo anterior a los dioses soberanos, Jano anterior a Júpiter, etc.—, o bien con lo que la sigue inmediatamente en la jerarquía social o, como dice Tácito, con el *dux* que está cerca del *rex*.

Mas no lleguemos a conclusiones prematuras: la explotación comparativa de las leyendas sólo acaba de comenzar. Observemos, sin embargo, que los isotemas indogermánicos parecen delimitar otro dominio que los que acompañan al isolexema indo-celto-itálico del sustantivo que designa al rey (sánscrito *rāj-*, céltico *rīg-*, latín *rēg-*): ya sea en las instituciones o en otros tipos de relatos épicos, uno de los cuales será el tema de la Tercera Parte de este libro, es el funcionamiento, es decir, las oportunidades y los riesgos internos o externos de la realeza los que se prestan a la comparación en las “sociedades de lexema **rēg-*”.

En todo caso, no es por azar que, por una parte, la sección didáctica de la novela de Starkaðr (sin duda antigua, y confirmada por el *Beowulf*), es decir, la escena en que Starcatherus transforma con sus exhortaciones en verdadero monarca al rey fantoche Ingellus, tenga una extensión que al principio parece desmesurada; por otra parte, tampoco es azar que la novela de Śiśupāla, y su simétrica, la de Jarāsandha, hayan sido utilizadas por los autores del *Mahābhārata* en el episodio del *rājasūya* o consagración regia de Yudhiṣṭhira, pues estos dos héroes eran los dos obstáculos para esa consagración, uno como rival, el otro como disidente. Quizá se deba precisamente a sus vinculaciones con los

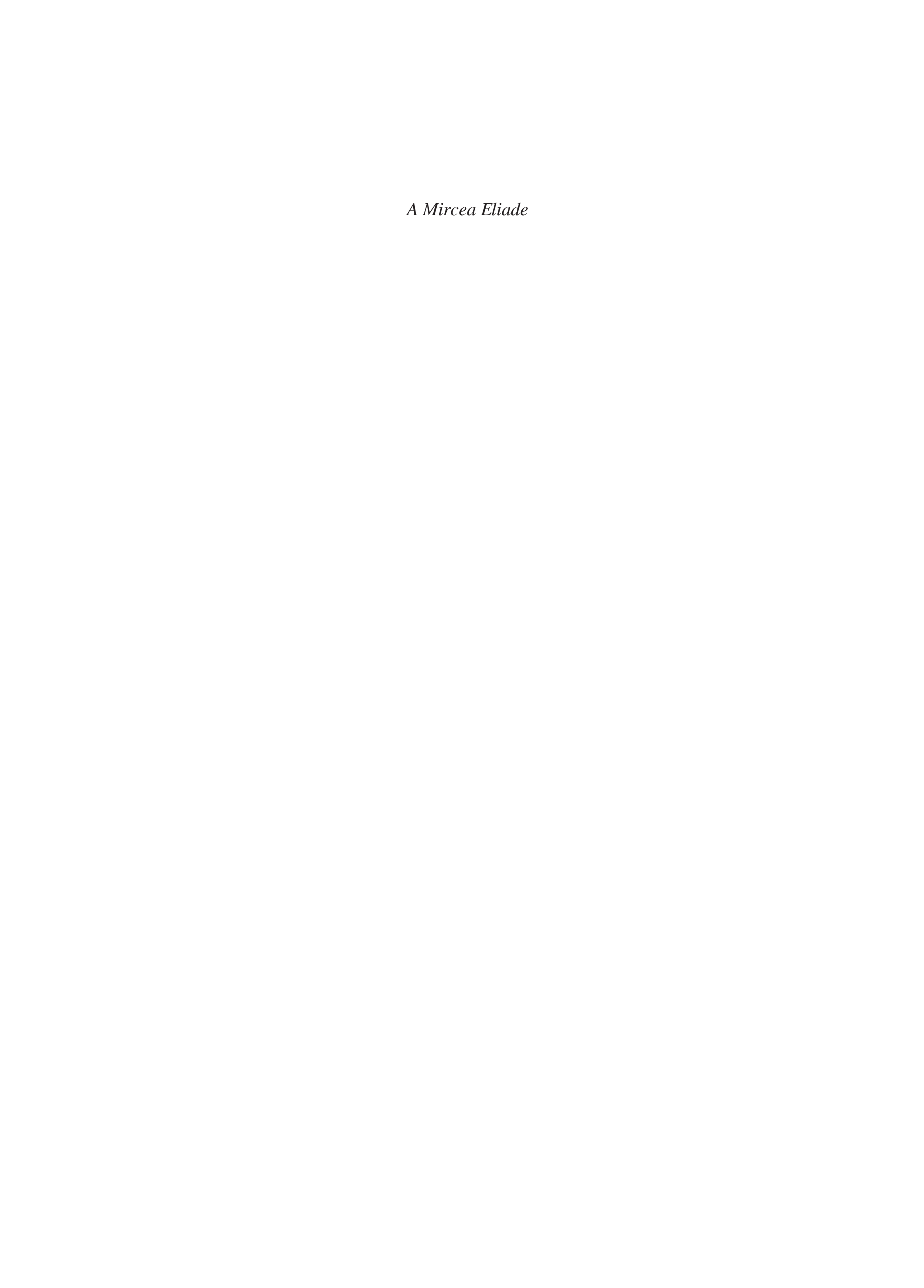
rituales de consagración regia que este tema se haya conservado de principio a fin desde la prehistoria.

Nuestra última observación será para recalcar que un nuevo ejemplo de "literatura indoeuropea", para ser más exactos, de literatura épica indoeuropea, ha venido a agregarse a un expediente ya muy voluminoso; no es posible pensar que las tres novelas que hemos analizado se hayan compuesto de manera independiente sólo a partir de la misma "ideología" indoeuropea conservada y que su correspondencia continua resulte de convergencias secundarias.

Puesto que la tradición escandinava es, ante todo, la que ha permitido obtener este resultado, recordemos también que es la que nos ha llevado, comparada con las tradiciones de varios pueblos de la familia, sobre todo con la hindú, a entrever, entre otros relatos épico-míticos, un "drama del mundo" (la muerte de Baldr y el Ragnarök; la intriga central del *Mahābhārata*)[3] y la "historia" de la formación de una sociedad completa mediante la guerra, y luego la reconciliación de los representantes de las dos primeras funciones y la de los de la tercera (Ases y Vanes; protorromanos y sabinos; *devas* y Aśvin),[4] que se prolonga, esta última, con la fabricación y el descuartizamiento del monstruo Ebriedad (Kvasir, Mada);[5] y, entre otros relatos más propiamente épicos, aquél cuya existencia ha comprobado Stig Wikander confrontando los antecedentes, las circunstancias y los episodios de la batalla escandinava de Brávellir (Bravalla) y, en la batalla hindú de Kurukṣetra, una serie de características precisas e importantes de las que no da cuenta la trama central del *Mahābhārata*.[6]

Segunda Parte

ENTRE LOS DIOSES Y LOS DEMONIOS: UN BRUJO (KĀVYA UŚANAS, KAVI USAN)



A Mircea Eliade

And when she knew for certain that only drowning men could see him,
He said all men shall be sailors then until the sea shall free them.
But he himself was broken long before the sky would open.
Forsaken almost human, he sank beneath your wisdom like a stone.[1]

Suzanne

Or, près des cieux, au bord du gouffre où rien ne change,
Une plume échappée à l'aile de l'archange
Était restée, et, pure et blanche, frissonnait.

L'ange au front de qui l'aube éblouissante naît
La vit, la prit, et dit, l'œil sur le ciel sublime:
— Seigneur, faut-il qu'elle aille, elle aussi, dans l'abîme?
Dieu se tourna, par l'être et la vie absorbé,
Et dit: —Ne jetez pas ce qui n'est pas tombé.[2]

Et nox facta est

[1] Y cuando comprendió que sólo los ahogados lo podrían ver, / dijo que todos los hombres serán marinos hasta que el mar los libere. / Pero él mismo, sin fuerzas mucho antes de que el cielo abriera, / en olvido casi humano, en tu sabiduría como piedra se hundió.

[2] Después, junto a los cielos, ante inmutable abismo, / una pluma desprendida del ala del arcángel / se había posado, blanca y pura, palpitante. // Y el ángel cuya frente da nacimiento al alba / la vio, la tomó y dijo, mirando al azul piélago: / —Señor, ¿ha de caer, ella también, por el abismo? / Dios se volvió, en el ser y en la vida suspenso, / y respondió: —No arrojéis lo que no ha caído.

INTRODUCCIÓN

El tema de estudio que presento a continuación se formó en la confluencia de dos clases de investigaciones: una, comparativa, indoirania, enfocada a observar y a delinear con precisión una figura legendaria que se supone común a los antepasados de los indios y los iraníes; la otra, de índole histórica, irania, que apunta a poner a prueba el valor documental generalmente reconocido de un importante fragmento de la tradición sobre el Irán preaqueménida.

La comparación de las ideologías de India y de Irán, que se emprendió desde hace mucho y que ha avanzado en gran medida, hoy tropieza con una paradoja. Mientras que, pese a la originalidad y a la energía de la reforma zoroastriana, vemos con toda precisión cómo eran entre los indoiranios, antes de su división, el sistema de los dioses, sus muy numerosos mitos, sus diversos rituales, los tipos de sacerdotes y el concepto de su sociedad, nos quedamos en la imprecisión, por no decir en las tinieblas, cuando tratamos de aplicar a los héroes y a sus leyendas los mismos procedimientos comparativos.

Los mejores casos son los mixtos, en los que Irán parece haber configurado históricamente, si no a un dios, por lo menos a un superhombre…, o bien que India haya sido la que mitificó más o menos a un héroe. Conocemos bien dos de estos casos, que nos muestran claramente los límites de lo que se obtiene en el estudio comparativo. Se trata de personajes que son, en el Avesta, el rey Yima y el paladín Θraētaona, y que corresponderán, en la epopeya, a los dos reyes J̌amšīd y Feridūn. Irán, y no India, los colocó en estrecha relación; el segundo vengó la muerte lamentable del primero. Volveremos a encontrarnos con Yima en la tercera parte de este libro. Por ahora, nos concretaremos a recorrer rápidamente el expediente de Θraētaona.

Θraētaona es ante todo el vencedor del dragón de tres cabezas, Aži Dahāka. Su nombre deriva de Θrita, propiamente: "el tercero". Ahora bien, en el *R̥gVeda* el vencedor del monstruo tricéfalo es, en general, Indra, pero a veces lo ayuda un personaje llamado Trita y en ocasiones se atribuye la hazaña a él solo, "animado por Indra".[1] A Trita se le considera un hombre por encima de la humanidad, o bien una variedad de genio. En concordancia con su nombre, es "el tercero" de tres hermanos, de los cuales los dos mayores, según un esquema

folclórico que es bien conocido, no están a su nivel, le tienen envidia e intentan matarlo; cierto himno védico, ilustrado por un *itihāsa* que aún hoy se lee en el *Mahābhārata,* alude claramente a esta penosa situación. También Θraētaona tiene dos hermanos y, por lo menos en su forma épica, se enfrenta a su envidia y a sus emboscadas. Por tanto, estamos aquí ante un motivo común, casi mítico en India, casi humano en el Avesta, transformado en tema histórico en los relatos de la época musulmana, en donde Feridūn ha ocupado un lugar en la serie de los reyes de Irán como sucesor del usurpador tricéfalo, Zohāk.

Lo que complica las cosas y al mismo tiempo enriquece la comparación es que Θrita subsiste en Irán, distinto de Θraētaona, con una provincia muy reducida, pero importante; en el Avesta es el primer curandero; con una misión que le confiere Ahura Mazdā, ha recogido las hierbas y preparado los remedios contra las hordas de enfermedades que ha creado Aṅra Mainyu.[2] Por otra parte, algo de esta función subsistía en Θraētaona, puesto que un relato pehlevi, el *Dēnkart,* resumiendo una parte perdida de la compilación avéstica, atribuye a Frētōn,[3] entre otras actividades, la práctica de la medicina, y algunos autores de la época musulmana ya sabían que este arte se remonta hasta Feridūn (Afridun, etc.) Por ejemplo, dice Belʿamī:[4]

> Afridun ejerció la realeza durante doscientos años después de la muerte de Kaveh, y gobernó el mundo con equidad y justicia. Los magos dicen que este príncipe era adorador del fuego. Fue el primero que estudió la astronomía; compuso las tablas karesmianas y fue el fundador de la ciencia de la medicina, así como el primer rey que montó en elefante.

Ahora bien, el Trita mítico de los Vedas, en cuanto a su participación en la ejecución del Tricéfalo, tiene una función cercana a la del anterior; en los rituales, toma a su cargo la impureza que resulta de los asesinatos necesarios, con todas sus consecuencias, sobre todo de los asesinatos sacrificiales, y la limpia a través de una serie de intermediarios, de manera que ni el asesino inicial ni él mismo queden afectados:[5] por tanto, es sucesivamente chivo expiatorio y purificador. Por extensión, y esto lo leemos en un himno del *R̥gVeda,* se le invoca para ahuyentar las pesadillas y, generalmente, los asaltos nocturnos de los espíritus malignos.[6]

Comprobamos también la misma función, todavía mítica en India, humanizada en Irán: mientras que el genio Trita, invisible, destruye con medios misteriosos la mancilla ritual o moral, Θrita es ya farmacólogo y Feridūn funda la "ciencia" médica.

No es posible profundizar la comparación, y queda como hecho esencial que el hindú Trita no ha bajado nunca al nivel de la historia, mientras que Θraētaona se ha insertado progresivamente en los escritos históricos, al punto de representar, al principio de los *Libros de los Reyes,* uno de sus personajes más brillantes.

No obstante, Trita-Θraētaona y Yama-Yima son los únicos casos en que, sin lugar a ninguna objeción, la comunidad de nombre se reviste de algunas concordancias en la sustancia de los relatos. Otros personajes, que al principio parecían prometedores en este aspecto, nos decepcionaron. Tal es el caso del "héroe del caballo flaco", en sánscrito *Kr̥śāśva,* en avéstico *Kərəsāspa.*

Kərəsāspa es uno de los personajes que más aparecen en la literatura antigua de Irán: en el Avesta y bajo las formas Karsāsp, Garšasp, etc., en los escritos pehlevis de la epopeya persa. Realiza hazañas, que de buen grado se colocan en listas, de las cuales una, por lo menos, lo opone a un enemigo sobrehumano y monstruoso que es muy conocido en India, *Gandarəwa* (en védico, *Gandharvá*). No es rey de Irán, salvo en las transformaciones tardías de la tradición, y Wikander ha avanzado mucho en su estudio subrayando sus relaciones cultuales con el dios Vayu en Irán mismo, además del parentesco de su tipo con el del hindú Bhīma, el segundo de los Pāṇḍava, el brutal hijo del dios Vāyu: ambos se arman preferentemente con el mazo, se unen sin prudencia a mujeres-demonios y son excesivos en todo, pecan de violencia ciega y, por esto mismo, se meten en dificultades, etcétera.[7]

Pero Bhīma no es Kr̥śāśva, este héroe Kr̥śāśva que sin embargo existió y fue importante, a juzgar por los términos que emplean las epopeyas en lo poco que dicen acerca de él. Ahora bien, no se ha podido encontrar, entre él y Kərəsāspa, más que una correspondencia, tan raquítica como debió serlo el caballo desconocido cuyo nombre lleva. Al desarrollar la indicación de uno de los más perspicaces y sobrios de los viejos especialistas en filología comparada, Friedrich von Spiegel (que por otra parte retomó James Darmesteter), Marijan Molé ha delimitado perfectamente lo que ambos héroes tienen en común.[8] Su análisis merece reproducirse aquí.

Al principio del *Rāmāyaṇa,* el asceta Viśvāmitra acaba de pedir al rey Daśaratha que le confíe a su joven hijo Rāma —Viṣṇu encarnado—, y le dice que él (Rāma) es el único capaz de exterminar a los demonios Rākṣasa, que también han reencarnado peligrosamente; el asceta lo preparará para cumplir con esta misión, pero es necesario que Rāma se quede con él durante las diez noches fijadas para llevar a cabo un sacrificio, sin lo cual no será posible la

victoria sobre los monstruos. Como Daśaratha vacila, el asceta le afirma que la operación será sin riesgos, porque dará a Rāma armas extraordinarias:[9]

sarvāstrāṇi kṛśāśvasya putrāḥ paramadharmikāḥ
kauśikāya purā dattā yadā rājyaṃ praśāsati.
te 'pi putrāḥ kṛśāśvasya prajāpatisutāsutāḥ
naikarūpā mahāvīrya dīptimanto jayāvahāḥ.

[…] todas las armas mejores, que son los hijos de Kṛśāśva, excelentemente conformes al *dharma,* que en otro tiempo se dieron a Kauśika cuando gobernaba el reino. Estos hijos de Kṛśāśva, que nacieron de hijas de Prajāpati, tienen muchas formas, son de una gran fuerza, resplandecientes vehículos de victoria.

Daśaratha accede y Rāma acompaña a su maestro hasta la ermita. Allí, tras muchas digresiones, sobre todo después de que Rāma ha matado al monstruo Tāṭakā, Viśvāmitra le da por fin las armas prometidas, repitiéndole que son "los hijos de Kṛśāśva":[10]

kṛśāśvatanayān rāma bhāsvarān kāmarūpinaḥ
pratīccha mama bhadraṃ te pātrabhūto 'si rāghava.

¡Oh Rāma, los hijos de Kṛśāśva, resplandecientes, que toman todas las formas, a voluntad, recíbelas de mí y sé feliz! Tú eres digno de este don, ¡oh Rāghava!

En el *ShāhNāmeh* iranio, el tema se encuentra en el relato de las "infancias" de un héroe especialmente importante, Rustam.

Una vez más —escribe Marijan Molé—,[11] Irán es invadido por Afrāsyāb [el avéstico Fraṅrasyan] y, después de la muerte de Sām, no hay nadie que pueda defender al país. Los grandes se rinden en el Zābulistán, encabezados por Zāl: pero se encuentra allí un caballero [Rustam, hijo de Zāl y nieto de Sam] que será capaz de combatir a los enemigos y que ya tiene en su haber algunas hazañas, como la conquista de Spand y la muerte del elefante furioso, aunque aún no se ha enfrentado al temible adversario que es Afrāsyāb. Zāl piensa en lo joven que es su hijo y en su falta de experiencia, y vacila antes de autorizarlo a entrar en combate. Mas Rustam no siente las mismas aprensiones de su padre y no teme enfrentarse al rey de Turán: su oficio es la guerra, y no se siente a gusto en medio de fiestas y banquetes; lo que pide, antes que nada, es que le den un caballo poderoso que

lo lleve a lo más nutrido del combate y unas armas. Zāl acaba por convencerse y decidirse. El héroe no tardará en elegir su caballo. Por el momento, le proponen un arma digna de él (*ShāNāmeh,* edición de Vullers-Naficy, I, p. 282):[12]

¡Oh tú, que estás cansado del reposo y de las copas, te traeré el mazo de Sām el caballero, que conservo como un recuerdo de él en el mundo, y con el que has matado al elefante furioso! ¡Que vivas para siempre, oh, Pehlevan!

Y, en efecto [Rustam], la recibe:[13]

Ordenó que le llevaran este mazo de Sām, que le había servido en la guerra de Māzandarān (que se lo llevaran), al glorioso Pehlevan, para que éste exterminara con él a sus enemigos. Era una herencia que, desde el ilustre Garšāsp, había pasado de padres a hijos, hasta Sām el caballero.[14] Rustam, cuando vio el arma de su abuelo, sonrió, regocijado.

El arma con la que Sām hizo la guerra en Māzandarān asegura la victoria, gracias a las virtudes que le son propias. Sām recibió esta arma de sus antepasados, los Nārimān, los Karīmān,[15] y sólo Dios sabe de qué otros antepasados a quienes se la había heredado Garšāsp.

A pesar de las diferencias de color, a pesar de ciertos detalles que se explican porque los dos relatos están insertos en contexos del todo diferentes, su estructura general es análoga.

El joven héroe está en los comienzos de su trayectoria y tiene que intervenir en un gran combate. Rustam salvará a Irán de la invasión de Turán, y Rāma exterminará a los Rākṣasa. En el momento en que recibe definitivamente las armas de Kərəsāspa-Kṛśāśva, el héroe ya tiene en su haber unas primeras hazañas: la muerte de Tāṭakā o la del elefante blanco, la conquista de la fortaleza de Spand. En lo sucesivo, las armas lo acompañarán hasta su muerte. No es el primero que se sirve de ellas, pues tales armas ya han servido a Kauśika para afirmar su soberanía, y a Sām para exterminar a los Sagsās en Māzandarān. Hay una sola diferencia importante: Kṛśāśva no es un antepasado de Rāma en el sentido en que Sām lo es de Rustam. Se trata aquí de una peculiaridad que se explica mediante la evocación de la epopeya irania y, sobre todo, de la evocación de la gesta sistaniana.

Vemos así a qué se reduce lo que se ha avanzado con este trabajo de precisión: el único dato personal antiguo que subsiste en India sobre Kṛśāśva es que en otro tiempo era el poseedor, o incluso “el padre” de armas maravillosas

—el mazo, característico de Kərəsāspa, no está allí especificado—, armas que, después de haber circulado a través de los intermediarios y de las generaciones, servían para equipar a un joven héroe que realizaría una hazaña muy importante. De la gesta misma de Kr̥śāśva nada ha sobrevivido.

Era natural que se retomara, aplicándole el mismo método, el otro único caso exactamente paralelo al de Kərəsāspa y al de Kr̥śāśva, pero resulta aún más irritante, puesto que los textos védicos, y ya desde el *R̥gVeda,* entran en juego en él: el caso del rey iranio *Kavi Usa(δa)n* y el del mago hindú *Kāvya* (o *kavi*) Uśanas, que Friedrich von Spiegel, en sus escritos de 1871 y de 1887, ya había tratado inmediatamente después del de Kərəsāspa y del de Kr̥śāśva.[16]

El segundo problema, inmenso, se refiere a la formación y al sentido de la parte de los *Libros de los Reyes* iranios, a la que precede la mención —por otra parte muy discreta— de los reinados aqueménidas, reducidos a dos "Dārā", es decir, al del Gran Darío y al del último de este nombre, del derrotado en Maratón y desafortunado adversario de Alejandro Magno, llenos de parentescos y de acontecimientos que, por otra parte, no tienen nada que ver con lo que sabemos de ellos.

Estos comienzos de los *Libros de los Reyes* constan esencialmente de tres grupos de reyes:[17] *1)* los tres a los que Arthur Christensen ha llamado "los primeros reyes",[18] porque, aunque dispuestos en sucesión en el orden histórico, cada uno de ellos podría ser y sin duda lo fue, antes de que se fijara este canon, "un primer rey": universal, civilizador; *2)* una sucesión de reyes que forma una dinastía, en que las relaciones de parentesco no siempre son verídicas, los *kavi* o, como se dice en Occidente con base en el plural de la forma de su nombre en iranio medio, los "kayánidas"; *3)* más o menos vinculados a los *kavi,* una serie de reyes (entre ellos una reina) particularmente importantes, puesto que la tradición coloca en el reinado de uno de ellos la predicación y los primeros éxitos de Zoroastro.

Como en todos los relatos que han hecho de sus primeros siglos los doctos de un pueblo, la dificultad estriba en determinar el punto en que empieza la historia auténtica, después de las inevitables "bellas historias" de los orígenes. Lo que sucede en todas partes es que una especie de fatalidad opone fácilmente a los especialistas en determinada literatura y a los especialistas en mitología comparada; los primeros están más dispuestos a dar crédito a los textos, a ver en las escenas más fabulosas "sucesos" reales simplemente embellecidos, y los segundos se apresuran a reconocer en las mismas escenas determinados

temas que, aunque comprobados, piensan que resumen económicamente los acontecimientos. Irán proporciona un copioso material a estos debates.

Los dos bandos parecen estar de acuerdo en abandonar a la leyenda, y hasta a la mitología, a los tres "primeros reyes", Haośyaṅha, Taxma Urupi y Yima Xšaēta. ¿Acaso el tercero no lleva el nombre de un personaje legendario que sin duda es indoiranio? La divergencia está en la segunda y la tercera serie de reyes.

La gran mayoría de los especialistas en Irán defienden la autenticidad de los kayánidas. Desde Arthur Christensen hasta Mary Boyce, los autores más importantes ven en esta dinastía, al menos en términos generales, un fragmento de la historia, como es el caso de los aqueménidas, los arsácidas y los sasánidas. El juicio del primero de estos autores no establece matices. No le gustaba la "mitología comparada" que había conocido desde su juventud, y desde 1917, en el prefacio de su libro sobre los primeros reyes, condenó en forma muy general una gran obra, sin duda envejecida, pero de ninguna manera muerta, y muchos de cuyos resultados aún hoy siguen siendo tan importantes como los que él obtuvo de su estudio, y esto no sería el menor elogio de esas obras mitológicas.

> James Darmesteter —escribía Christensen en su obra—[19] ha aportado al estudio de las leyendas iranias muchos materiales nuevos, pero ha tratado estos temas sobre todo desde el punto de vista de la mitología comparada, especie de ciencia que, gracias a un método desprovisto de toda crítica, se ha desacreditado por completo.

En 1931, en el estudio sobre los kayánidas que publicó antes de la segunda parte de su obra *Premiers rois,*[20] Christensen enunció un principio que puede llevarnos muy lejos y que, naturalmente, acusó a sus eventuales contradictores de querer tener la razón "a toda costa":

> Frente a los relatos que pretenden ser historia, y cuyo carácter general no se contrapone a la admisibilidad de una realidad histórica, el procedimiento acertado, en mi opinión, consiste en no buscar en ellos mitos a toda costa, sino considerar que esos relatos tienen por lo menos un fondo de verdad.

Veintitrés años después, la brillante Mary Boyce emprendió valientemente un estudio para determinar cómo, por el canal de algunos géneros literarios, se ha podido conservar una historia de tan buena calidad:[21]

> Que algunos registros seculares, presumiblemente orales, existían en tiempo de Vištāspa [es decir, en tiempos del protector de Zoroastro], debe inferirse por el hecho de que aún poseemos un relato, alterado y sin duda dignificado por el paso del tiempo, sobre las batallas, incursiones y hazañas sangrientas de sus antecesores, hasta la sexta generación. Es muy probable que los recuerdos de tales hazañas se hayan mantenido vivos si poco después del acontecimiento se conservaron de manera formal en alguna manifestación de culto; y la índole del relato que ha llegado hasta nosotros nos hace pensar que su origen debe rastrearse, no hasta las tablas genealógicas y los catálogos de anticuarios (aunque éstos sin duda ya existían en aquel tiempo), sino hasta la poesía cortesana destinada a celebrar los acontecimientos y al entretenimiento, característica de toda edad heroica.

Para debatir objetivamente sobre estas cuestiones, más allá de las impresiones personales y de las ideas preconcebidas, no disponemos más que de una pista, pero decisiva: uno de los dos kayánidas sobre los que sabe más la tradición irania es *Kavi Usa(δa)n,* cuyo nombre nos recuerda muy de cerca al *Kāvya Uśanas* hindú. Según que, además de las consonancias de los nombres, se puedan o no reconocer o filtrar las correspondencias en el tipo de los personajes y en el desarrollo de sus acciones, la tesis de Christensen y de Mary Boyce perderá o consolidará sus oportunidades de verosimilitud. En el primer caso, la interpretación del reinado de Kavi Usa(δa)n como mito al que se la hecho adoptar forma histórica será probable, y tanto más cuanto que las correspondencias temáticas que se descubran sean más numerosas y más precisas. En el segundo caso, estaremos en libertad de jugar a hacer historia e imaginar que el relato del reinado de este *kavi,* tal como ahora lo leemos, da cuenta de una serie de acontecimientos reales, simplemente *"altered and doubtless dignified by the passage of time",* pero felizmente salvados, más que por concienzudos genealogistas, por escrupulosos poetas de la corte. Más allá del "problema de epopeya comparada indoirania", que basta para mencionar su nombre, el hindú Kāvia Uśanas detenta así la clave del más importante problema de la historiografía irania prezoroástrica.

El primer esbozo de esta investigación, iniciada en 1958, se hizo público en ocho conferencias que impartí en el Colegio de Francia, del 4 de noviembre de 1965 al 6 de enero de 1966. Sus líneas generales se expusieron en tres seminarios, en el Centro de Estudios Indoeuropeos de la Universidad de California en Los Ángeles, en enero de 1971.

I. 1887-1939

Kāvya Uśanas y Kavi Usa(δa)n (Kay Ūs, Kaūs)

En 1887, en el momento en que Friedrich von Spiegel iba a preparar su balance-programa sobre la epopeya indoirania, el expediente de la comparación de *Kāvya Uśanas* y de *Kavi Usan* se reducía a muy pocos datos: no se quería recurrir sino a los textos muy antiguos.

En el *R̥gVeda,* a un personaje mítico —que no es ni un dios ni un héroe, sino una variedad sabia y poderosa de hombre sagrado— los poetas védicos lo designan con un nombre, *Uśana*+, que parece derivar de la raíz *vaś*-, "querer" (que corresponde a la del griego ἑκών). Antes de normalizarse en *-s-* en la lengua épica, la declinación védica de este nombre presenta anomalías: el nominativo, el acusativo y el dativo son, en el *R̥gVeda,* los de un tema en *-ā-;* el locativo (en una de las variantes de la única mención de él que hace el *AtharvaVeda*) y el acusativo son también los de un tema en *-a-;*[1] y esto, sin referirnos a una incertidumbre de sentido acerca del instrumental *uśánā,* que algunos autores relacionan con el nombre propio ("con Uśanas") y otros interpretan como un adverbio ("con voluntad, con ardor") y que, según el criterio que se adopte, introduce en el expediente o elimina de él un buen número de pasajes.

Además, este nombre se completa frecuentemente con el epíteto *kā́vya,* colocado antes o después de este sustantivo, y que puede significar "hijo de *kaví",* o bien "de la naturaleza o del grupo de los *kaví"* y este personaje mismo es llamado *kaví* una vez; no desempeña un gran papel en los himnos, y la mayoría de los textos en que aparece siguen siendo oscuros, pues aluden a acciones míticas mal conocidas. Por lo menos, se toma de modelo, de cartabón (*uśáneva,* "como Uśanas") de ciencia oral (*R̥gVeda,* IV, 16, 2; 9, 97, 7) o aplicada (IX, 87, 3). En el mismo orden de ideas, este personaje es un buen consejero: al partir hacia una hazaña difícil, Indra y el héroe humano que lo acompaña acuden a pedirle consejo y, a su llegada, el sabio les pregunta —éste es uno de los textos más claros— (IX, 22, 6):[2] "¿Por qué a nuestra casa habéis venido vosotros dos, de lejos, del cielo y de la tierra, hacia el mortal?"

El himno no da la respuesta de los visitantes, pero otros textos muestran que Indra salió de la casa de su anfitrión en muy buena forma (*mándiṣṭha,* I,

51, 11), repleto de *soma* embriagador (*mandína,* I, 121, 12) y provisto de "un poder que Uśanas ha forjado para él con gran fuerza" (*tákṣad yát ta uśánā sáhasā sáhaḥ,* I, 51, 10), o, más concretamente, "del arma que mata a *Vṛtrá"* y decide la suerte del combate (*vṛtrahánam pā́ryam tatakṣa vájram,* I, 121, 12). Otros dos textos parecen atribuir a Uśanas un papel importante en la organización del primer sacrificio (VIII, 23, 17): él es el que instala el Fuego como *hotar,* o sacerdote recitante, y "ha reunido a las vacas" (I, 83, 5).

En el Avesta posgāthico, un personaje llamado *Kavi-Usan-* (nominativo, *Kava Usa)* aparece dos veces. El *Yašt* del dios de la victoria ofensiva, *Vərəθrağna* (*Yašt* 14, 39-40) dice que el ave *vārəngan,* el halcón, una de las encarnaciones de este dios, posee una fuerza maravillosa, la misma que han poseído Kavi Usan y Θraētaona, el vencedor del dragón Dahāka; el *Yašt* de la patrona de las aguas, Arədvī Surā (*Yašt* 5, 45-47), hace figurar a Kavi Usan en la larga lista de los personajes que han ofrendado sacrificios a esta diosa para obtener ciertos beneficios, y su plegaria, seguida de efectos, es ésta: "Que logre yo la soberanía sobre todos los países, sobre los *daēva* y sobre los hombres, sobre los brujos y sobre las brujas, sobre los potentados *kavi* y *karapan*." Por desgracia, esta plegaria, aunque lo coloca entre los soberanos, no es característica; coincide con las de dos de sus predecesores míticos, Haošyaṅha Paraδāta (22) y Yima (26), y con la de uno de sus sucesores, Haosravah (50).

Por otra parte, otros dos *Yăsts* (el de los Fravaši: 13, 132, y el de la Tierra: 19, 71) presentan un *Kavi Usaδaṇ,* que sin duda es el mismo personaje, como el tercero en la lista de los ocho personajes llamados *kavi* —los kayánidas de la epopeya—, pero no dan ningún dato sobre él.

Es verdad que ya se sabía bien, hace 90 años, que la epopeya hindú, por una parte, y los textos pehlevis y las epopeyas del Irán musulmán, por la otra, dicen más sobre estos dos personajes casi homónimos; pero el prestigio del *ṚgVeda* y del Avesta, y el postulado (explícito o implícito) que convertía y a menudo aún convierte al escrito más antiguo en el mejor testigo de una tradición, no nos obligaba a remontarnos así a través de los siglos hasta el *Mahābhārata,* o siquiera hasta Firdusi. Además, a primera vista, las narraciones épicas de India y las de Irán no parecían tener nada en común, lo cual confirmaba —según se creía— que no eran sino proliferaciones divergentes a partir de precarios datos que aparecían en los himnos védicos y en los *Yăsts* zoroástricos.

En estas condiciones, la opinión que prevalecía entre los filólogos era que la consonancia de los dos nombres *Kāvya-(kavi) Uśana(s)-* y *Kavi- Usan-*

(Usaδan-), pese a su ligera discordancia, era un verdadero testimonio de que los indoiranios ya conocían a un personaje legendario que llevaba un nombre y un título semejantes a aquéllos, pero que no se podía determinar nada mediante la comparación de los textos en que se encuentran esos nombres, ya sea que haya habido en tiempos tan lejanos una personalidad muy vaga que los hindúes y los iranios hubiesen adornado después de maneras del todo independientes, o bien porque unas leyendas más precisas al respecto se hayan olvidado por parte de ambos pueblos, o al menos por uno de ellos, y las hayan remplazado con nuevos materiales.

Friedrich von Spiegel (1871, 1887)

En 1887 Spiegel hizo una observación que hubiera podido promover los estudios acerca de este asunto. A decir verdad, desde hacía mucho los artesanos de la "mitología comparada", menos convencidos que los filólogos de que toda comparación debía pasar por el *R̥gVeda* y por el Avesta, ya habían considerado las tradiciones épicas. Siguiendo una indicación de Adalbert Kuhn, Spiegel mismo había escrito desde 1871:[3]

> El nombre del védico Kāvya Uśanas es tan similar al del Kavi Usan de los iranios, que resulta imposible no sospechar un parentesco entre ambas figuras. Creemos haber descubierto este parentesco en una ascensión al cielo, en cuyo transcurso el iranio Kavi Usan es precipitado desde las alturas (como sucede en India, ciertamente no a Kāvya Uśanas mismo sino a su yerno, quien, por pecar de orgullo, vuelve a caer del cielo a la tierra). Este mito, por otra parte, en su origen es indoeuropeo: se parece mucho al mito griego de Dédalo y al mito germánico de Wieland, y con mayor razón vemos que el iranio Kavi Usan también se presenta como un artesano a cuyas órdenes deben trabajar los demonios.

Como muchos paralelismos de la escuela de Kuhn, éste no era demostrativo: además de que no es verdad que Kavi Usan, en la epopeya, sea un "artesano" (Luis XIV no era un artesano cuando mandó construir Versalles), no es posible sustituir así al suegro con el yerno en una comparación; por si esto fuera poco, el caso de Yayāti, yerno de Kāvya Uśanas en la epopeya, es muy distinto del de "Kay Ūs" o "Kay Kaūs", formas pehlevi y persa, respectivamente, de Kavi Usan: éste intenta, por orgullo, alcanzar el cielo con un designio de agresión y conquista, pero es precipitado a tierra antes de alcanzar su propó-

sito; aquél, después de haberlo acogido los dioses al morir y de haber morado entre ellos durante siglos, en recompensa por una vida muy virtuosa, no puede un día reprimir un sentimiento de orgullo que, anulando sus méritos, lo hace caer a tierra.

Spiegel mismo, sin duda, sintió lo débil de esta comparación, puesto que en 1887, en su segundo libro, *Die arische Periode und ihre Zustände,* sin dejar de sostener la *Himmelsfahrt* como argumento de segunda línea, dio valor a otra concordancia, igualmente posvédica y posavéstica, más importante.[4]

Después de haber comprobado que, "como es habitual", ni el *R̥gVeda* ni el Avesta confieren a los dos personajes la suficiente consistencia que permita hacer una comparación útil, observa que, por una parte, tanto en el *Mahābhārata* como en el *Rāmāyaṇa* Kāvya Uśanas es "el preceptor de los Asura", es decir, de los demonios rivales de los dioses y, con su saber mágico, su invaluable auxiliar en la lucha que sostienen contra los dioses, y que, por otra parte, en la epopeya Kay Kaūs no sólo somete a los demonios a su poder —como ya se dice en el quinto *Yăst*—, sino que los convierte en sus obreros para hacer construcciones maravillosas; también se deja seducir por ellos y, a la cabeza del ejército de los demonios, se lanza él mismo a la guerra contra Dios, a la conquista del cielo. Así pues, ambos personajes, los dos hombres, o más bien superhombres, se encuentran ya sea al lado o a la cabeza de los demonios y, solidariamente con ellos, o bien como colaboradores o inspirados por ellos, son adversarios de los dioses o de Dios.

Esto, en efecto, es un descubrimiento notable e inobjetable y que va al fondo, a lo esencial de los caracteres y de las acciones: pese a las diferencias de estas religiones, tanto en el politeísmo del *Mahābhārata* como en el monoteísmo zoroastriano prolongado por el del Islam, este *kavi* o *kāvya* está comprometido del lado de los demonios en un episodio del largo combate de éstos contra los seres celestiales. Un examen más atento de los textos habría permitido, desde aquella época, precisar y matizar esta correspondencia y encontrar otras, que se le asemejan y la refuerzan. Pero ya se había dado el paso decisivo en este sentido.

1887-1939

Sin duda era ya demasiado tarde en ese siglo para que un sabio más joven osara explorar la vía que así se había abierto. En el nivel de los dioses y de sus aventuras la "mitología comparada" estaba perdiendo dignidad; ¿era acaso útil

extender sus espejismos a los héroes y a sus leyendas? La observación de Spiegel no tuvo eco alguno. Más exactamente, se quedó en el olvido. El medio siglo que va de 1887 a 1939 vio surgir a grandes filólogos, muchos de los cuales eran verdaderos genios; el estudio del Avesta y de los textos pehlevis, el de la literatura védica, si no el de la epopeya, hizo constantes progresos: la comparación tipológica de Kavi Usan con Kāvya Uśanas, descuidada, relegada, no avanzó.

Pero sucedió algo más grave: desprendida de la comprometedora y moribunda mitología comparada, la lingüística se tornaba, en esos tiempos, pura y dura. Gramáticos muy exigentes enseñaban que, al no ser rigurosa, la correspondencia de los dos nombres no tenía ningún interés: ¿no se trataba de una ilusión, de un "casi, casi", como era el caso de otras ecuaciones en las que había soñado la escuela de Max Müller, por ejemplo, de ese *Kéntauros-Ghandarvá,* que según se decía, las leyes fonéticas no permitían establecer, pese a que, desde que son no sólo nombrados sino descritos, el centauro griego fue un hombre con grupa de caballo, y el Ghandarva épico, un caballo con tronco y cabeza de hombre? Ahora bien, es un hecho que las formas hindúes *Uśanas* y *Uśanā* no engloban, en avéstico, ni a *Usan* ni a *Usaδan.* Por otra parte, si bien es cierto que el título *kavi* está en Irán unido constantemente a *Usan* o *Usaδan,* hasta el punto de haber producido por duplicación al monstruo onomástico *Kay Kaūs* de la epopeya, *kāvya,* que no es sino un derivado de *kavi,* no califica necesariamente a *Uśanas* ni en los himnos ni en la epopeya. Esta crítica fue llevada al extremo por un lingüista a quien los estudios avésticos deben gran parte de sus rápidos avances: Christian Bartholomae. En 1905, en su admirable *Altiranisches Wörterbuch,* en el artículo que dedica a *Usan,* interpretó esta palabra como un adjetivo derivado de un **usa* no comprobado, el cual sería el correspondiente exacto del sánscrito *utsa,* "fuente", y asimismo *Usaδan* como un adjetivo derivado de un compuesto, **u(t)sa-dā-,* comparable al sánscrito *utsa-dhí;* estas dos variantes significarían igualmente "rico en fuentes". Este autor concluye desdeñosamente, quizá aludiendo a Spiegel: "No logro descubrir las relaciones [mitológicas] que se han creído encontrar con el hindú Uśanas *kāvya* y, si mi hipótesis es la correcta, la semejanza de los nombres, a su vez, se desvanece".

Bartholomae no fue seguido en esta hipótesis, pero, fuesen sensibles o indiferentes a la analogía de los nombres, tanto los especialistas en la literatura hindú como los especialistas en la irania estuvieron de acuerdo en ya no intentar la comparación de estos personajes. Diez años después de *Die Arische Periode,* en 1897, en el segundo volumen de sus *Vedische Studien,* obra en que,

en compañía de Karl F. Geldner y contra Abel Bergaigne y Hermann Oldenberg, estableció con éxito, mediante muchos ejemplos, que no es posible privar a la exégesis védica del recurso a la literatura posterior, sobre todo del *Mahābhārata,* Richard Pischel estudió detenidamente a Kāvya Uśanas en relación con el mito de Kutsa;[5] hizo un nuevo balance de los datos védicos y posvédicos que le atañen y analizó (con más precisión de la que había empleado Spiegel) el episodio de Kāvya Uśanas en el primer canto del *Mahābhārata:* no menciona ni una vez al iranio Kavi Usaδan, Kay Ūs o Kai Kaūs, y no cita ni una sola vez a Spiegel; incluso deja que se pierda el avance que éste había logrado y rechaza una característica importante en la indeterminación de donde se había obtenido esta característica. Pregunta, sin responderse: "¿Acaso los Brāhmaṇa y el *Mahābhārata* han innovado, haciendo de Kāvya Uśanas el capellán de los demonios, lo cual de ninguna manera acontece en el *R̥gVeda*?" Menos mal que Pischel no es sino indianista. Es más extraño el caso de su coautor Geldner, al cual los estudios avésticos no le reditúan más que los védicos. En su traducción comentada de los *R̥gVeda* se topa por lo menos 15 veces con Kāvya Uśanas: en ninguna parte siente la necesidad de acordarse de su casi homónimo Kavi Usan, que una extensión natural del método de los *Vedische Studien* habría podido inducir a esclarecer, mediante el *Bundahišn,* mediante el *Dēnkart* o estudiando a Firdusi. Esto es un ejemplo extremo de la tendencia a la "especialización de los estudios", ha dicho el señor Jean Filliozat,[6] a propósito precisamenete del caso que nos ocupa. En esto precisamente incurrió Geldner:

> a la vez erudito en escrituras iranias y védicas, y que ejerció sus dos especialidades como si prácticamente fueran ajenas la una a la otra, aunque en gran parte llevan a ideas y expresiones muy cercanas, pues se presentan en pueblos que tienen un mismo origen y que mantienen relaciones constantes.

Otro iranista de primera fila, Arthur Christensen, escribió en 1931 un ensayo valiosísimo sobre los kayánidas, y recogió en él con todo detalle cuanto en todas las épocas el Irán mazdeísta o el musulmán ha dicho sobre Kavi Usan, pero evitó dar un vistazo, al respecto, a India; no menciona a Kāvya Uśanas sino en una nota, para hacerlo a un lado, y ni siquiera concibe que en esto pueda haber un problema indoiranio, pues cuando mucho admite la posibilidad teórica de un préstamo cultural de India a Irán:[7]

> ¿Tiene que ver algo el Uśanas Kāvya de los Vedas con Kavi Usaδan (Usan)? ¿Habrán podido unas alusiones a este *kavi* poderoso introducirse en el *R̥gVeda*? Co-

rresponde a los vedistas decidir esto. No sería asombroso que el renombre de los *kavi* hubiera podido penetrar en el valle del Indo, ya que las comunicaciones con los arios de India eran más fáciles que las que existían entre las tribus del este y las del oeste de Irán, separadas por grandes desiertos.

HERMAN LOMMEL (1939)

Estaba reservado a uno de los espíritus más abiertos e independientes de nuestro tiempo, Herman Lommel, también indianista e iranista, poner fin a esta separación de los estudios que, bajo la apariencia de prudencia y de modestia, hacía imposible la maduración y hasta la formulación de los verdaderos problemas. En 1939 este erudito emprende el estudio en donde lo había dejado Spiegel y, mediante el mismo procedimiento, con más rigor y perspicacia, obtiene una segunda concordancia. Pero inicialmente, al publicar su exposición en un libro de homenaje dedicado a uno de los principales discípulos de Ferdinand de Saussure,[8] reduce, como lingüista, la dificultad menor pero real que plantea la incompleta concordancia de los dos nombres, el hindú Uśanas *(-nā)* y el iranio *Usan (Usaδan).*

La forma más simple del nombre hindú —dice— ha sido **Uśan,* que recubre la forma avéstica corta. Las formas en *-as-, -ā-, -a-,* mezcladas por los poetas del *R̥gVeda* en una declinación rebuscada, son sus prolongaciones variadas, como lo es la forma avéstica larga *Usaδan*. Este **Uśan* no está directamente comprobado, pero lo garantiza el adjetivo que deriva de él. En efecto, los tratados litúrgicos tienen el adjetivo *auśana*, que está formado generalmente con el alargamiento máximo *(vr̥ddhi)* de la vocal de la primera sílaba *(cf.: brahman→brāhmaṇa),* y que los gramáticos hindúes consideran el adjetivo correspondiente al nombre de Kāvya Uśanas. Los gramáticos hindúes están en lo justo en esta cuestión, puesto que, en los *sūtra*, la melodía *(sāman)* de un himno del *R̥gVeda* (8, 84, 1-3, a Agni), que pasa por la obra de Uśanā Kāvyaḥ, es llamada *auśanaṃ sāma.* Sin embargo, la demostración es menos completa de lo que pensaba Lommel, ya que el adjetivo *auśana* también puede corresponder a un sustantivo en *-na* o a un sustantivo en *-n* (*cf.: Rudra* →*raudra*, "relativo a Rudra"; *bauddha,* "discípulo del Buda"…), y puesto que justamente una parte de la declinación compuesta de *Uśanas* es hecha sobre un tema **Uśana-*. También hay que tener en cuenta que la forma en *-s-*, la más alejada de la forma avéstica, no entraña ninguna objeción, ya que de todas maneras es un alargamiento.

En cuanto a la autenticidad de la vinculación de las dos partes del nombre, *Kāvya* (eventualmente, *kavi*) y *Uśanas,* Lommel hace útiles observaciones: *1)* si a veces Uśanas es nombrado sin *Kāvya,* existen otros casos en que se le llama *Kāvya,* sin *Uśanas;* por tanto, parece que el nombre sin duda era doble, pero que el análisis de los elementos seguía siendo claro, de manera que los *r̥ṣi* utilizaban libremente ora la forma completa, ora uno de los dos elementos, indiferentemente; *2)* el caso de *Kāvya (kavi) Uśanas* es único; ya Abel Bergaigne había observado que no hay en todo el *R̥gVeda* otro *kavi* a cuyo nombre esté fuertemente asociado este título; *3)* aun en Irán, la vinculación de *kavi* con *Usan* debió de ser en especial fuerte, pues aunque *kavi* es el título común de los ocho reyes de la dinastía de los kayánidas, éste es el único en cuyo nombre el título se soldó al nombre propio (Kay Ūs, Kaūs), hasta el punto de que un nuevo *kay* (¿derivado de *kavi* o de *kāvya*?) se ha colocado antes, para sustituir al que ya no se percibía como título: *Kay Kaūs.*

Al haberse resuelto así las dificultades de forma, o por lo menos al haberse atenuado, Lommel reanuda la comparación de las legendarias figuras basándose en Spiegel. Lo hace con mucho tacto, recalcando ante todo, mejor que su predecesor, que la separación de los sentidos que se observa, cualquiera que sea la explicación, entre el védico *kavi,* variedad de hombre sagrado, y el avéstico *kavi,* variedad de jefe temporal, no ha dejado de orientar diversamente el carácter, la acción y las aventuras de un eventual **Kavi *Uśan* indoiranio. He aquí lo que Lommel escribe al respecto:[9]

> Por tanto, si ha existido entre los indoiranios una figura legendaria cuyo nombre y cuyo tipo estaban estrechamente ligados a la palabra y al concepto de *kavi,* esta figura debió de tener, en los dos pueblos, evoluciones muy divergentes y debió de pasar aquí por un brahmán y allá por un rey.
>
> En el *Mahābhārata* (ed. de Calcuta, I, 3185 *ss,* ed. de Bombay, 76; ed. de Poona, I, 71), Kāvya Uśanas es, en el episodio del conflicto entre los dioses y los Asura, el auxiliar sacerdotal de los demonios —calidad que ya está documentada en la antigüedad védica—, mientras que, en cambio, el dios-sacerdote Br̥haspati es el *purohita,* el capellán de los dioses. Pero Uśanas es superior a Br̥haspati porque posee la ciencia mágica de volver a los muertos a la vida. Como va resucitando a los Asura conforme van cayendo en los combates contra los dioses, todos los esfuerzos de los dioses para vencer a los demonios estarán condenados al fracaso mientras no hayan logrado, mediante artimañas, robar el secreto de este poder mágico.
>
> El rey iranio Kay Kaūs se considera más poderoso que todos los reyes que lo han precedido y, en esta presunción, se lanza a la azarosa empresa de conquistar

el Māzandarān, país de los *dīv* (demonios). A pesar de graves fracasos, lo logra sobre todo gracias a las heroicas hazañas de Rustam, y así se convierte en el amo de los demonios. Éstos erigen para él, en la cadena montañosa del Elburz, unos maravillosos castillos mágicos en los que reinan la eterna primavera y la eterna juventud, y en donde los viejos rejuvenecen. Pero los demonios lo seducen y le inspiran el insensato designio, una vez que ha sometido a toda la Tierra y que ha establecido su dominio sobre todos los hombres y sobre todos los demonios, de conquistar también el cielo. Hace que unas águilas lo lleven al cielo, pero cae lamentablemente. A pesar de su gravísimo pecado, su arrepentimiento le vuelve a ganar el favor del cielo y vuelve a subir al trono. Su reinado se caracteriza por la arbitrariedad, el capricho y la ligereza. Sin embargo, la realeza irania no ha sido tan poderosa como en su tiempo y durante su reinado se llevan a cabo las más célebres hazañas de Rustam, así como el famoso combate de Rustam y de su hijo Sōhrab. En esa ocasión se dice que Kay Kaūs posee un bálsamo que podría curar las heridas mortales de Sōhrab, y entonces Kay Kaūs comete el acto más detestable de su trayectoria: se niega a darle el remedio mágico so pretexto de que si ambos, Rustam y Sōhrab, siguen vivos podrán unirse y levantar contra él un poder demasiado fuerte.

Por más que Firdusi diga muchas cosas desagradables sobre este personaje, no tenemos la impresión de que él haya querido pintarlo con los colores más sombríos, como a un malvado. Además, el hecho de que ese remedio mágico, que Kay Kaūs habría tenido muchas oportunidades de utilizar en el transcurso de sus temerarias y desastrosas expediciones, no se mencione en ningún otro pasaje, nos hace pensar que no es Firdusi quien lo ha inventado, y que, al contrario, lo recibió de la antigua tradición. ¿Cuál es la antigüedad de este motivo? ¿Está en relación con el poder mágico que posee Kāvya Uśanas de resucitar a los muertos? En rigor, no es posible despejar estas incógnitas. Pero, en vez de negar sumariamente toda relación de este detalle con el personaje, por lo menos se debería tomar en consideración.

Luego, extendiéndose más allá de lo que ya había descubierto Spiegel, Lommel continúa:

La tradición más antigua, de la que Christensen nos da una visión tan caballeresca y precisa en su obra sobre los kayánidas, nos proporciona otro punto de apoyo para hacer una comparación de este género que, por supuesto, no puede ser sino un ensayo en la perspectiva que más arriba hemos definido de una evolución considerable del motivo legendario. En el *ShāhNāmeh,* Kay Kaūs, por irrazona-

ble que sea su campaña contra el Māzandarān, es en esta ocasión nada menos que un combatiente de la buena causa contra los más terribles demonios. En la tradición anterior (Christensen, pp. 73 *ss,* 108 *ss*), Kay Kaūs no combate contra los demonios, es sólo su soberano y si, según Firdusi, su ascenso en un trono que transportan unas águilas es una aventura más ridícula y absurda que sacrílega, en los escritos pehlevis su ataque al cielo a la cabeza de los ejércitos demoniacos, aunque no tenga la menor posibilidad de ganarle al Dios único, se presenta en forma más seria. Este episodio podría, en definitiva, corresponder al combate que sostienen Kāvya Uśanas y los Asura contra los dioses. La tradición pehlevi relata todavía otras malas acciones de Kay Kaūs (Christensen, pp. 75 *ss*), y parece que Firdusi optó por mejorar su carácter y atenuar sus faltas, porque este rey pertenecía a "la tradición nacional".

Por desgracia, ni el Avesta ni la tradición sánscrita nos proporcionan elementos de comparación más precisos [...]. Estos fundamentos no bastan para proseguir la confrontación de las leyendas de manera convincente. Sin embargo, creo que en éste, como en otros muchos casos, los pioneros de la filología indoirania tuvieron una mirada más penetrante que los investigadores posteriores, a menudo obcecados por la crítica y el escepticismo. Ningún hecho nos obliga ni nos autoriza a separar los nombres emparentados: creo haber presentado algunos puntos de vista a partir de los cuales, pese a grandes divergencias, el parentesco de las leyendas se nos presenta como una probabilidad. No debemos soslayar lo que constituye nuestra tarea científica: reconocer los elementos que son comunes a los hindúes y a los iranios.

¿Pensaba Lommel desarmar a la crítica multiplicando, contra su sentir evidente, las precauciones oratorias? En todo caso, los especialistas en filología hindú y los iranistas no han registrado este "hecho nuevo". Lo pasaron por alto, y a ello contribuyeron los trastornos de la segunda Guerra Mundial. Sin embargo, el hecho nuevo es impresionante: ¿cómo atribuir a la casualidad que el mismo poder contra la muerte sea privilegio de dos héroes homónimos?

A esto se limita lo histórico del estudio. Como hemos visto, es breve y se encuentra en dos fechas: 1887 y 1939. Retomemos ahora el problema en forma sistemática, para precisar y medir las concordancias ya reconocidas y, si es posible, reconocer otras.

II. LA NOVELA DE KĀVYA UŚANAS

Kāvya Uśanas en la genealogía de los Pāṇḍava

La novela de Kāvya Uśanas, en el primer canto del *Mahābhārata,*[1] se inserta en la larga presentación de los antepasados de los dos grupos de primos hermanos que se enfrentarán durante la mayor parte del poema. No se trata de que estos primos hermanos tengan ni una gota de la sangre de este personaje, sino que, si han llegado a ser detentadores del trono o pretendientes al trono en el "Quinto central" del mundo, es por consecuencia directa de una de sus intervenciones. Por otra parte, no olvidemos que esta intervención está muy cercana a los orígenes. Tuvo lugar en tiempos de uno de los príncipes fabulosos que son los primeros integrantes de la dinastía lunar. Dakṣa, que funciona aquí como creador, escogió como a uno de sus yernos a Kaśyapa, del que nacieron los tres primeros pares de Āditya, es decir, de dioses soberanos, y luego otros dos gemelos, el dios Indra y un ser mal definido entre la condición humana y la divina, Vivasvat. Este último tuvo dos hijos igualmente ilustres: Yama y Manu. El primero se convirtió en rey del ámbito de los muertos; el segundo, antepasado epónimo de la humanidad, fue el origen de la dinastía lunar: su nieto Purūravas, célebre por sus relaciones con el Apsaras Urvaśī y sus dificultades con los Gandharva y con los brahmanes, engendró a seis hijos, entre los cuales se encuentra Āyu, la "vitalidad" personificada. Āyu engendró a cuatro hijos, entre ellos, Nahuṣa, que en este contexto es un rey del todo virtuoso. Por último, Nahuṣa tuvo seis hijos, el segundo de los cuales, Yayāti, para bien y para mal, conoce a Kāvya Uśanas y se casa con su hija. Un hijo de Yayāti, pero no de esta mujer, Pūru, será el antepasado de los "Paurava", héroes del poema, y aunque Pūru es el más joven de los hijos de Yayāti, recibe la realeza en vez de sus cuatro hermanos, lo que es posible por una especie de licencia que concede Kāvya Uśanas a Yayāti. Por tanto, los poetas tenían buenas razones para tratar con todo detalle en este punto preciso de la genealogía a este personaje, que no pertenece a la raza cuyas hazañas, faltas e infortunios celebran. Esta novela no es un paréntesis en la historia que relatan, sino, como suele decirse, una desviación. Por otra parte, la novela está muy bien articulada: ninguno de los acontecimientos sucesivos, a veces triviales, en los que

interviene Kāvya Uśanas y que redundan en la entronización de Pūru, podrían suprimirse. Son los eslabones solidarios de una larga serie verdaderamente causal; la misma hija de Kāvya Uśanas lo dice en un momento decisivo de la acción: asistimos a una obra del destino.

A pesar de sus poderes y de sus pretensiones, Kāvya Uśanas no es sino un instrumento de este destino, igual que el último de los reyezuelos a los que protege o aterroriza. Pero el destino lo ha elegido para utilizarlo porque su carácter se presta para originar o para orientar los sucesos en la dirección deseada. Porque el destino —y esto constituye lo patético de los dramas que alienta— rara vez se impone coercitivamente a los hombres: le basta con ayudarlos a desarrollar los poderes y las debilidades de su naturaleza, los de su definición. Los poetas, intérpretes y, en definitiva, autores del destino, tenían entonces interés, por una parte, en respetar escrupulosamente lo que la tradición les había transmitido del personaje y, por otra, en exponer clara y extensamente tal transmisión tradicional. A nosotros sólo nos corresponde seguir su narración y anotar, de paso, las características que allí se descubren. El lector advertirá así que, desde el punto de vista de Kāvya Uśanas, la novela consta de tres episodios. En el primero y en el tercero pone en acción —y cada vez más esto constituye su principal motivación— uno de sus dos medios de operar originales: en el primero, su receta para resucitar a los muertos; en el tercero, su poder de transformar la vejez en juventud y viceversa. En el episodio intermedio define, afirma y realiza sus pretensiones, tanto en relación con la realeza como con los demonios. Es la figura compleja y coherente que se desprende de estas observaciones la que convendrá confrontar, globalmente, con los datos iranios.

Kāvya Uśanas, capellán de los demonios, y el secreto de la resurrección

I. Como ya lo hemos visto desde la literatura védica en prosa, la oposición entre los dioses y los demonios, entre los *deva* (o *sura*) y los *asura* (o *dānava*) adopta en la epopeya la forma de una guerra entre dos pueblos, cada uno con su ejército, su ciudad capital y su rey. El espectáculo ya no consiste en hazañas individuales, de duelos entre Indra y tal o cual demonio mayor: chocan dos mundos organizados. El poeta no toma partido, no achaca a los demonios todos los pecados y ni siquiera da la impresión de que la victoria de los demonios hubiera cambiado gran cosa el orden establecido, la moral, los usos y costum-

bres según los cuales vivimos y a los que, en general, se pliegan. Simplemente, el mando, el imperio, el *aiśvarya,* habría estado en otras manos o habría cambiado de manos.

Cada uno de los dos bandos tiene su *purohita,* su sacerdote oficiante, que es al mismo tiempo su consejero religioso y hasta, en virtud del "saber" en el que es especialista, su auxiliar en la acción guerrera. El *purohita* escogido por los dioses *(vavrire)* es él mismo un dios, la proyección mítica del brahmán, Br̥haspati, mientras que los demonios han contratado los servicios de un descendiente de Bhr̥gu, Kāvya Uśanas. A pesar de la desigualdad de sus naturalezas, el dios Br̥haspati y el superhombre Kāvya Uśanas se encuentran en plano de igualdad en su función, en su competición *(nityam anyonyasphardinau bhr̥śam),* y ambos tienen el título de *brāhmaṇa.* Podemos pensar que se trata de una desviación de la tradición que, antes de la constitución estricta de los *varṇa,* admitía sin duda, como después sería el caso en los himnos, varios tipos de hombre sagrado: más mago que sacerdote, el *kavi* no era el equivalente de los sacerdotes sacrificantes. De este reparto antiguo el relato del *Mahābhārata* no pudo eliminar una característica esencial: es por lo menos en una cuestión, verdaderamente mágica, en la que la superioridad no está de parte del dios capellán, sino del brujo Kāvya:[2]

> A todos los demonios que los dioses mataban allí, en la batalla, Kāvya les devolvía la vida con la fuerza de su saber: se levantaban y volvían a combatir contra los dioses. Por el contrario, a los dioses que mataban los demonios en el campo de batalla, Br̥haspati, pese a su sapiencia, no los revivía, pues no poseía todo el saber que tenía Kāvya, la ciencia de la resurrección, y los dioses llegaron a consternarse mucho. Entonces, ante el miedo que les inspiraba Kāvya Uśanas, recurrieron a Kaca,[3] hijo de Br̥haspati.

So pretexto de esta especie de reunión internacional a la que asisten los hombres sagrados de todos los partidos, ruegan a Kaca que se presente como candidato-novicio ante Kāvya y le "tome" lo más pronto posible *(āhara kṣipram)* el saber que él posee. Le dicen: "Lo encontrarás fácilmente cerca de Vr̥ṣaparvan, el rey de los demonios, a los que asegura la protección, en vez de proteger a los que no son demonios". Kaca deberá ganarse el favor del Maestro, sobre todo gracias a sus cualidades no físicas, sino morales, mediante su amabilidad y sus buenas maneras, y también la colaboración de Devayānī, hija bienamada de Kāvya. Si le agrada a éste, no puede menos que obtener el saber sin el

cual los dioses desaparecerán.[4] Kaca acepta y se va a buscar a Kāvya, a la corte del rey enemigo. Se presenta con su verdadera identidad, tal como es; ¿qué podría temer? Los auxiliares sagrados de los beligerantes rivalizan, por supuesto, pero ellos no están en guerra con sus colegas; la solidaridad de clase o de oficio es más fuerte que las efímeras circunstancias o que los compromisos contractuales que los oponen. Sin embargo, Kaca no le confía a Kāvya el objetivo último de su diligencia:[5]

> "Tienes ante ti —dice él— al nieto del *ṛsi* Angiras, el hijo de Bṛhaspati, y me llaman Kaca: tómame por discípulo. Serás mi *guru* y haré a tu lado un noviciado excelente. Acéptame, brahmán, por un lapso de mil años."
>
> Sin pedirle más explicaciones, el maestro le responde:
>
> "Seas bienvenido.[6] Acojo tu solicitud. Te trataré con las consideraciones que mereces: que Bṛhaspati reciba estas consideraciones a través de ti."

En cuanto se inicia, se desarrolla el idilio espiritual: padre e hija, sobre todo la hija, son conquistados por este excelente joven. Cada día regala a Devayānī su ración de canto, danza y música, le lleva flores y fruta y se convierte en su rendido caballero. Ella no se queda inactiva: también lo deleita con sus cantos y con sus amables atenciones. Así transcurren 500 años: la mitad de un noviciado excepcionalmente placentero. Nunca sale a relucir el famoso secreto que la misión de Kaca tiene por objeto adquirir o, dado el caso, sorprender. Pero cerca de este encantador trío otros vigilan. Los demonios no ven con buenos ojos que el hijo del capellán de los dioses se quede tanto tiempo en casa de su propio capellán, y adivinan que su privilegio de resurrección está en peligro.[7]

> Un día lo vieron solo, en el bosque, cuidando las vacas. Por odio a Bṛhaspati y para salvaguardar el saber sobre la resurrección, lo mataron y luego lo descuartizaron y se lo dieron a comer a los lobos *śālāvṛka*. Las vacas volvieron solas al corral, sin su boyero. Al ver que las vacas regresaban del bosque sin su cuidador, el novicio Kaca, Devayānī le dijo a su padre: "La ofrenda de la tarde no se ha hecho en tu fuego sagrado, y el sol está en el ocaso, señor; las vacas han regresado sin su cuidador, y sucede, querido padre, que Kaca no se ha presentado. Seguramente, padre mío, han matado a Kaca o ha perecido. Te lo digo, en verdad: sin él no puedo vivir".

Kāvya no se conmueve y replica:[8]

"En cuanto pronuncie yo las palabras '¡Ven aquí!' le devolveré la vida, si ha muerto." Y, en efecto, llama a Kaca poniendo en juego sus poderes de resurrección. Por esta ciencia, con sólo llamarlo por su nombre, Kaca atraviesa los flancos de los lobos y aparece sin el menor rastro de herida.

Los demonios no se dan por vencidos. Algunas versiones del *Mahābhārata* les atribuyen tres asesinatos, lo cual está conforme al molde bien conocido de este género de narraciones: pero el segundo, que incluso colocan antes del primero, no figura en otras versiones: un día que Devayānī le ha pedido a Kaca que vaya al bosque a recoger flores para ella, los demonios lo matan, lo descuartizan, arrojan sus pedazos al mar, y es del fondo del mar de donde Kāvya, a ruego de su hija, debe llamar a su discípulo para reconstituirlo. En todo caso, sea la segunda o la tercera, la última tentativa hace honor a la inteligencia de los demonios. La imprudente joven ha vuelto a pedir al muchacho que le lleve un ramo de flores. Kaca se va al bosque.[9]

Los demonios lo matan, queman su cadáver y mezclan sus cenizas en una bebida alcohólica *(surā),* que en seguida ofrecen al brahmán. Devayānī se dirige nuevamente a su padre: "He enviado a Kaca a coger flores, y no aparece…"

Esta vez el padre vacila en utilizar su saber: está dispuesto a aceptar lo inevitable:[10]

"El hijo de Bṛhaspati se ha ido al país de los muertos, hija mía", le dice. "Por más que le devuelvo la vida, cada vez lo vuelven a matar. ¿Qué quieres que haga? Pero no te aflijas; no llores; una muchacha como tú no debe preocuparse por un mortal. Los dioses y el mundo entero te honran… Es imposible volverlo a la vida, puesto que, una vez reanimado, lo matan nuevamente…"

¡Vaya consejo sabio para una muchacha enamorada! La joven protesta:[11]

¿Cómo no afligirme, no llorar por un muchacho cuyo abuelo es el venerable Aṅgiras, cuyo padre es Bṛhaspati, tesoro de ascetismo, y es en resumen hijo y nieto de *ṛsi*? Él mismo era un novicio consumado, un asceta siempre vigilante. Seguiré su camino y ya no comeré, pues amo, querido padre, al bello Kaca…

No hace falta más para hacer que se disipe la lasitud del gran hombre que, por supuesto, no sabe que las cenizas de Kaca circulan en ese momento en su

aparato digestivo. Se molesta mucho, y de pronto advierte que las desapariciones repetidas del discípulo que mora en su casa son injurias personales contra él por parte de sus empleadores, los demonios. Y descubre algo más grave: si él no reacciona, ¿no están estos demonios convirtiéndolo en su cómplice en el más terrible pecado, el asesinato de un brahmán? Entonces llama a Kaca por su nombre, y éste sin duda se ha dado cuenta de lo incómodo de su situación; no quiere matar a su maestro así como ha matado a los lobos, y se limita a señalar su presencia con débil voz. El maestro comprende a su vez lo que sucede y exclama:[12] "¿Por qué vía te han metido en mi vientre? ¡Habla, brahmán!"

El muchacho responde:[13]

> Por tu gracia, mi memoria no ha desaparecido y recuerdo todo lo que ha pasado… pero no quiero perder el beneficio de mi ascesis. ¡Tengo la fuerza suficiente para soportar esta terrible pena! Son los demonios, ¡oh Kāvya!, los que me han matado, quemado, y los que te han dado a beber mis cenizas en el licor. ¿Cómo es posible que mientras tú vivas la magia de los demonios supere a la magia de los brahmanes?

Así las cosas, el padre juzga conveniente que sea Devayānī la que tome la decisión:[14]

> ¿Qué quieres que haga yo, hija mía? ¿Que Kaca reviva mediante mi muerte? No hay otra manera de hacerlo: sólo abriendo mi vientre, Devayānī, Kaca podrá salir de mí y revivir…

Muy lejana hermana de Jimena, Devayānī también recita sus quejas, reducidas a un dístico:[15] "Dos penas parecidas al fuego me queman con igual dolor: la muerte de Kaca y tu posible muerte. Si Kaca sigue muerto nada me retiene en esta vida. Si tú te vas ya no tendré fuerza para vivir".

Kāvya Uśanas reflexiona: aún hay un medio heroico:[16]

> Tú tienes la mejor de las oportunidades, hijo de Bṛhaspati: el afecto de Devayānī corresponde al tuyo. Recibe pues, hoy, esta ciencia de vida, ¡si es que no eres Indra mismo con el aspecto de Kaca! Nadie podría volver a salir vivo de mi vientre, excepto un brahmán y sólo un brahmán: por tanto, recibe el saber. Sé mi hijo y, devuelto a la existencia, ¡a mi vez vuélveme a la vida! Amadísimo, una vez que

> hayas salido de mi cuerpo en posesión del saber que te haya transmitido tu *guru,* ¡no pierdas de vista tu deber!

El desenlace es feliz, gracias a la lealtad de Kaca:

> Una vez recibido el saber de su *guru,* el joven sacerdote, el bello Kaca atravesó el costado derecho del brahmán y salió, semejante a la Luna en su plenitud. Al ver tendido en la tierra a ese monumento de la ciencia sagrada, Kaca hizo que se levantara, aunque ya había muerto, por la virtud del saber perfecto que había adquirido el joven discípulo. Después dijo a su *guru:* "Quien vierte en las orejas de otro, como tú acabas de hacerlo conmigo, la ambrosía del saber que ese otro no tenía, considero que es su padre y su madre: consciente de este beneficio, ¡que no actúe como su enemigo!"

La misión de Kaca se ha cumplido; pero de los 1000 años de servicio que prometió 500 quedan todavía pendientes. Éstos transcurren sin ningún incidente y Kāvya ha advertido a los demonios que sus maquinaciones no habían tenido más resultado que obligarlo a transmitir a su discípulo el saber que ellos querían conservar en secreto. Al término de su compromiso, Kaca pide a su preceptor y obtiene el permiso para irse y Kāvya ve, aparentemente con tranquilidad, que su secreto pase al servicio de los dioses. Pero la situación se deteriora entre el joven y Devayānī; ella le confiesa su amor, le recuerda los servicios que se le han hecho y le exige que se case con ella. Volveremos a ocuparnos más adelante de esta conclusión desventurada de mil años de tierna amistad. Lo importante en este punto es que Kaca no accede, y que ambos jóvenes, en vez de juramentos de amor, intercambian maldiciones; Devayānī decide que Kaca no podrá aplicar el saber que ha adquirido ("Bien —replica el brahmán—, pero aquéllos a quienes yo se lo enseñaré sí podrán aplicarlo"). En cuanto a Devayānī, decide Kaca, ella no podrá casarse con un brahmán, con uno de su clase; si se casa, fracasará y se degradará. Luego Kaca se va y regresa al lado de los dioses, quienes le dan el recibimiento que merece.[17]

Los demonios humillados y sometidos

II. Devayānī se hubiera podido ahorrar el estallido de su cólera: en cuanto se ha ido Kaca ya no manifiesta desesperación; el joven desaparece también del poema, como se ha esfumado del corazón de la muchacha. Y con él desapa-

rece también el conflicto eterno entre los dioses y los demonios, que ya han igualado sus poderes. La joven, por otra parte, no tarda en tener una preocupación de otra índole, que llevará a su devoto padre a hacer declaraciones y tomar decisiones de muy graves consecuencias.

Un día, Devayānī se baña en un lago, en compañía de Śarmiṣṭhā, la encantadora hija de Vr̥ṣaparvan, rey de los demonios, y de otras muchachas. Mientras están en el agua, el viento —o más bien, Indra transformado en viento, última y vana forma del conflicto cósmico—, revuelve sus vestidos. Cuando salen del agua, Śarmiṣṭhā se pone, sin malicia, los vestidos de Devayānī. A esto sigue un pleito y palabras amargas entre ellas; la hija del rey dice, entre otras cosas, a la hija del capellán:[18]

> Que mi padre esté sentado o acostado, tu padre, en un nivel más bajo, humildemente lo alaba siempre. Tú eres la hija de aquel que alaba, de aquel que pide, de aquel que recibe salario; en cambio, yo soy la hija de aquel que es alabado, de aquel que da, de aquel que no recibe salario.

Mientras Devayānī intenta recuperar su ropa por la fuerza, Śarmiṣṭhā la hace caer en un pozo, que por fortuna está seco, y regresa tranquilamente a su ciudad: *śarmiṣṭhā prākṣipat kūpe tataḥ svapuram avrajat.* Un *kṣatriya* que cazaba por el bosque descubre a la infortunada joven y la rescata: se trata del rey Yayāti, hijo de Nahuṣa, a quien pronto volveremos a encontrar en la narración, pues este salvamento tendrá una extraña secuela. Ella le tiende la mano derecha, él la saca del pozo y se va. Podemos imaginar cómo se sintió Devayānī, que inmediatamente envía un mensaje a su padre con la primera mujer a la que se encuentra y le encarga contar lo sucedido. Después de esta afrenta la muchacha no quiere volver a poner un pie en la ciudad del rey de los demonios. Su padre acude y primero trata de hacerla entrar en razón; le dice que todos los inconvenientes que nos pasan son resultado de nuestras faltas: "es probable que tú estés expiando un pecado…" Devayānī no acepta debatir el punto; castigo o no castigo —responde—, he aquí las palabras que he debido escuchar de labios de Śarmiṣṭhā, hija de Vr̥ṣaparvan:[19]

> Ella ha dicho que tú no eres sino el chantre de los demonios. Me ha dicho Śarmiṣṭhā, la hija de Vr̥ṣaparvan, con los ojos rojos de ira: "Tú eres la hija de aquel que alaba, de aquel que pide, de aquel que recibe salario; en cambio, ¡yo soy la hija de aquel que es alabado, de aquel que da, de aquel que no recibe salario!" Sí, eso es lo que me ha dicho la orgullosa Śarmiṣṭhā, la hija de Vr̥ṣaparvan, con la

mirada enrojecida de ira. Y, querido padre mío, si verdaderamente soy la hija del que alaba, del que recibe salario, no me queda más remedio que ir a reconciliarme con Śarmiṣṭhā; ¡es lo que dije a mi compañera!

La reacción es inmediata y radical. El padre se siente herido en su honor de sacerdote o, más bien, en su honor de mago:[20]

Tú no eres la hija de aquel que alaba, mi bella niña, ni del que recibe salario. Eres, Devayānī, la hija de aquel que no es un adulador, de aquel que es alabado. Vṛṣaparvan lo sabe bien, e Indra y el rey hijo de Nahuṣa: mi esencia de brahmán es inconcebible; mi soberanía y mi fuerza no tienen paralelo. De absolutamente todo lo que hay en la tierra y en el cielo soy por siempre el soberano: satisfecho de mí, el Ser Supremo me lo ha dicho a mí mismo; soy yo, preocupado por el bien de las creaturas, quien libera el agua de las lluvias; yo soy el que nutre a las plantas; ¡te digo esto en verdad!

Después de consolar a su hija con esta halagüeña revelación, le da un sermón sobre la paciencia, pero no produce ningún efecto. Ella reafirma que no volverá a vivir en el lugar de su humillación; la muerte le parece preferible. Entonces Kāvya va a ver al rey de los demonios y le anuncia su muy razonada decisión: la muerte de su hija, después del asesinato de su discípulo, es más de lo que puede soportar:[21] "Escucha bien esto, Vṛṣaparvan: te abandono a ti y a los tuyos. ¡Ya no quiero, rey, quedarme contigo en tu dominio!"

El rey pide clemencia: si Kāvya los abandona y se va de su país los demonios no tendrán otro lugar de refugio que el océano. Sigue un diálogo de gran interés:[22]

—Que os refugiéis en el océano, demonios, o huyáis a los cuatro orientes, no me importa; no puedo soportar la injuria que se le ha hecho a mi hija, pues ella es mi ser más querido. ¡Que se dé satisfacción a Devayānī; en ella reside mi vida! ¿No soy yo el que te beneficia con mi poder ascético, como lo hace Bṛhaspati con Indra?

—Hijo de Bhṛgu —responde el rey—, tú eres el dueño de todos los bienes que poseen los jefes de los demonios, de todo lo que poseen en la Tierra: de elefantes, vacas, caballos; ¡tú eres el dueño, como lo eres de mí mismo!

—Gran Asura, aunque sea yo el dueño de toda la riqueza de los jefes de los demonios y de ti mismo, ¡satisfaced a Devayānī!

Vṛṣaparvan capitula incondicionalmente. Kāvya va a comunicárselo a su hija que, sin embargo, aún no está satisfecha:[23] "Padre mío, si tú eres el dueño de todo cuanto posee el rey, no me basta con saberlo de tus labios; que el rey en persona me lo diga".

Vṛṣaparvan así lo hace:[24]

> —Cualquier cosa que desees, Devayānī la de la bella sonrisa, te la daré, cualquiera que sea la dificultad.
>
> —Deseo tener de esclava a Śarmiṣṭhā, y además a otras mil muchachas. ¡Y que ella me siga adonde mi padre me envíe a casarme!

Vṛṣaparvan ni siquiera contesta y pone manos a la obra. Envía a toda prisa a la nodriza a que vaya por Śarmiṣṭhā, que tampoco discute la orden de su padre. Acompañada de su cortejo, acude a ponerse a las órdenes de su nueva ama y soporta con dignidad una última insolencia:[25]

> —Aquí estoy —dice Śarmiṣṭhā—, junto con otras mil muchachas, como tu esclava y sirvienta. Te seguiré adonde tu padre te envíe a casarte.
>
> —Yo soy la hija de aquel que alaba, del panegirista a sueldo, del que recibe salario. ¿Cómo, hija de quien es alabado, serías mi esclava?
>
> —Hay que dar felicidad, por cualquier medio, a nuestros padres afligidos. Por eso te seguiré adonde tu padre te envíe a casarte.

Sólo entonces Devayānī decide volver a la ciudad. Le dice a su padre:[26] "Estoy satisfecha, ¡oh el mejor de los brahmanes! Tu ciencia y la fuerza de tu saber no han sido vanas".

El envejecimiento y el rejuvenecimiento de Yayāti

III. La temible joven no sospechaba que esta reparación excesiva le acarrearía una prueba más humillante. Más adelante la examinaremos desde la perspectiva del rey Yayāti. En este momento sólo nos ocuparemos de lo que esclarece al personaje Kāvya Uśanas.

Kaca, con una contramaldición, había condenado a Devayānī a no casarse con un brahmán; por otra parte, con el objeto de sacarla del pozo, el rey Yayāti le había tomado la mano, ademán salvador que también podía interpretarse

como un gesto de compromiso matrimonial. En consecuencia, al encontrar de nuevo a Yayāti en el mismo bosque, cuando él cazaba y ella jugaba con Śarmiṣṭhā y sus compañeras, Devayānī le exige que se case con ella. El rey no tiene prisa; incluso parece interesarle más la graciosa Śarmiṣṭhā al enterarse de que la hija de un rey está en calidad de esclava. Aduce como pretexto para negarse el que, siendo él un *kṣatriya,* no puede casarse con la hija de un brahmán, mucho menos con la hija del prestigioso Kāvya Uśanas. Mezclar las clases constituye un pecado y la cólera de los brahmanes es como una serpiente de veneno mortal… Hay precedentes de tales uniones —replica ella—, y en ambos sentidos; por otra parte, si él teme casarse sin la autorización del padre de ella, que espere un poco. La muchacha manda a buscar a Kāvya Uśanas, el cual acude y lo arregla todo: da en matrimonio a su hija, impone su voluntad y, con la autoridad de un maestro del *dharma,* releva al *kṣatriya* de la prohibición de casarse con una mujer de la clase de los brahmanes.[27] Luego concluye:[28]

> Llévate como esposa, según el *dharma*, a Devayānī la del bello talle. Con ella gozarás de un placer sin igual. En cuanto a esta joven princesa, Śarmiṣṭhā, hija de Vṛṣaparvan, trátala siempre con honor, ¡oh rey!, ¡pero absténte de llamarla a tu lecho!

Ya calmada su emoción, Yayāti se despide de su suegro y se lleva a su ciudad a Devayānī, convertida en su esposa, a Śarmiṣṭhā y a sus mil sirvientas.

Ya está preparado el escenario para la comedia de enredos. Yayāti engendra dos hijos con su mujer y, clandestinamente, tres con la princesa esclava. No es que el rey no haya opuesto algo de resistencia. Pero para reforzar su belleza Śarmiṣṭhā ha sabido esgrimir una tras otra tres razones que nos asombran, pero que lo convencen: *1)* el esposo de una mujer es legítimamente el esposo de las amigas de su mujer; *2)* cualquier hombre debe salvar a cualquier mujer de la desgracia que constituye la esterilidad cuando, en la época propicia, ella le pide que la ayude; *3)* en su calidad de esposo, Yayāti es el amo de Devayānī, que es la ama de Śarmiṣṭhā; por tanto, también es el amo de Śarmiṣṭhā.

Un día, lo inevitable sucede: mientras la real pareja —la oficial— se pasea por el parque, los hijos de Śarmiṣṭhā se abrazan atolondradamente al cuello de Yayāti mientras lo llaman "¡Papá!" Ofendida, Devayānī regresa a la casa de su padre.[29] Yayāti la sigue, pero, antes de que pueda hablar, Kāvya Uśanas lo condena y fija la pena:[30]

Gran rey —le dice— puesto que conociendo tu deber has faltado al mismo, ¡en este mismo instante la invencible vejez se apoderará de ti!

El infortunado pecador se defiende. De las tres razones con las que lo convenció Śarmiṣṭhā, no cita más que la mejor, la segunda, que hace del adulterio no un derecho sino un deber. A su suegro no se le dificulta oponerle otro deber, tanto más grave cuanto que no obligaba a Yayāti hacia Devayānī, sino hacia él, Kāvya Uśanas, que le había prohibido expresamente llamar a su lecho a Śarmiṣṭhā:[31] "Tú debías respetarme, pues dependes de mí, príncipe. ¡El que no cumple con sus deberes es un ladrón, hijo de Nahuṣa!"

Resultado:[32]

A consecuencia de la maldición que ha pronunciado Uśanas en su cólera, Yayāti, hijo de Nahuṣa, vio de pronto que su juventud lo abandonó y se volvió un viejo.

Pero Yayāti aún tiene la presencia de ánimo para insinuar que no es a él solo a quien se castiga:[33]

—Todavía no estoy saciado de la juventud de Devayānī, hijo de Bhṛgu —le dice—. ¡Ten compasión, brahmán, y que esta vejez no se apodere de mí!

— Mi palabra no puede ser vana: ya estás en la vejez. Pero, si así lo deseas, transfiere esta vejez a otro.

— ¡Oh brahmán, que aquel de mis hijos que me dé su juventud goce a la vez de la realeza, de la virtud y de la gloria! ¡Dígnate consentir en ello!

— Te bastará con pensar en mí y, sin pecado, transferirás tu vejez como te plazca, hijo de Nahuṣa. Aquél de tus hijos que te dé su juventud será rey; también tendrá larga vida, gloria y numerosa posteridad.

De regreso en su ciudad, no es fácil para Yayāti librarse de su desgracia. Tiene la pena de que se nieguen rotundamente a ayudarlo sus cuatro primeros hijos. Sólo el quinto, Pūru, acepta el trato.[34] En cuanto a la operación, es de una sencillez que hará soñar a más de un septuagenario:[35] "Entonces Yayāti, habiendo vuelto su pensamiento hacia Kāvya, transfirió su vejez al magnánimo Pūru".

Razonable, Yayāti ha pedido a Pūru que haga este sacrificio sólo durante un pequeño milenio. Y se esfuerza en emplear bien ese tiempo, sin faltar a sus obligaciones religiosas. En ausencia de Devayānī, a la que no se vuelve a mencionar en la narración, una joven celestial, una Apsaras, ayuda amablemente a Yayāti no sólo en el cumplimiento de los deberes más austeros.

Transcurridos los mil años, nuevamente sensible a la vanidad de los placeres del mundo, Yayāti restituye a Pūru la juventud, le entrega el trono, se retira al bosque, muere y sube al cielo, donde pronto lo encontraremos para asistir a la última de sus aventuras. Kāvya Uśanas no intervendrá en ese episodio.

III. EL "KAVI", LOS DIOSES Y LOS DEMONIOS

El valor antiguo de "kavi"

Desde el punto de vista de Kāvya Uśanas, ¿qué nos enseña la serie de episodios que acabamos de leer? Muchas cosas, pero a las que debe preceder una corrección, que ya hemos señalado brevemente.

En el mundo social del *Mahābhārata,* dominado por el sistema de las *varṇa* —brahmanes, *kṣatriya, vaiśya*—, el personaje se ha configurado, en lo posible, según el tipo general del brahmán. Se le presenta como al simétrico de Bṛhaspati: uno es el capellán de los dioses y el otro es el capellán de los demonios. Sus relaciones mismas con el rey de los demonios son, en gran parte, simplemente amplificadas y constituyen las relaciones normales de un rey con su capellán: uno paga para ser alabado, al otro se le paga para que alabe; pero también el primero rodea al segundo de consideraciones que éste retribuye con ayuda mística, para él y para sus súbditos, tanto en la economía rural como en la guerra, mediante la lluvia y el crecimiento de las plantas y mediante el éxito en los campos de batalla. Sin embargo, el *Mahābhārata* no puede presentarnos a este brahmán exactamente igual a los demás. Kāvya Uśanas, al parecer, sirve al rey de los demonios, menos con la celebración usual de las liturgias que con el secreto prodigioso que posee, fuera de serie, de resucitar a los muertos. Es decir, que más que un sacerdote es un mago o brujo. El poema lo presenta como el hijo de Bhṛgu, que a su vez es hijo de Varuṇa, y esto lo sitúa en posición muy diferente a la de su colega y rival Bṛhaspati: mientras que los brahmanes, como su principio abstracto, el *bráhman,* pertenecen normalmente a Mitra, como lo enseñan el *ŚatapathaBrāhmaṇa*[1] y otros muchos textos, Kāvya es, por así decirlo, un "brahmán varuṇiano"; es decir, sin duda alguna, un gran mago. Pero, en los tiempos védicos, la diferencia era más considerable: un *kaví,* "hijo de *kaví*", era algo más que un simple sacerdote.

En el *Journal Asiatique,* publicado en 1953, Louis Renou dio un breve pero sustancial esbozo del significado de *kaví:*[2] "Obrero del rito, manual u oral", dice al principio. Y define el sustancial y abstracto nombre de *kā́vya* como "el

saber" que preside en el sacrificio; así, Agni, llamado a menudo *kaví* y otras veces *hótar,* "posee todos los *kā́vya* (II, 5, 3), porque asegura todas las funciones propias para celebrar el sacrificio". Esto podría aplicarse a cualquier sacerdote conocedor de su oficio. Pero la ciencia del *kaví* sobrepasa las aplicaciones técnicas ordinarias, o por lo menos las ordena desde arriba:

> Se interroga al *kaví* "para saber", escribe Renou; en la obra citada (VII, 86, 3), el autor quiere saber por qué Varuṇa se aleja del hombre; interroga a los que comprenden *(cikitvás),* y éstos, designados como los *kaví,* le dicen al unísono [aquí sigue la respuesta]: "¿Quién puede decir, actuando (así) como un *kaví* [pregunta el autor de I, 164, 18, himno de acertijos cosmogónicos], de dónde ha nacido el pensamiento divino?" El autor de III, 38, 1, toma como testigos de su discurso a los *kaví* para interrogarlos y profundizar mediante ellos en los orígenes del cosmos. El Kavi (o Kāvya, "hijo de *kaví*)", por excelencia, es Uśanas (hacedor del rayo de Indra, I, 51, 10, reunidor de los rebaños, I, 83, 5, etc.), el que enuncia los oráculos (Geldner) I, 174, 7; otro de ellos es Kutsa, que ha alcanzado la categoría de semidiós. En suma, el *kaví* es aquel a quien se interroga por su calidad misma de *kaví,* y toda especificación al respecto resulta inútil: *tā́* (Indra y Agni) *u kavítvanā́ kavī́ pṛchyámānā* (VIII, 40, 3).

Pero no es por azar que, en los pocos pasajes en que lo nombra, el *ṚgVeda* designe su acción con el verbo *takṣ-,* "fabricar", que por otra parte caracteriza a los artesanos divinos, los *Tvaṣṭar* o los *Ṛbhu*: el "saber" del *kaví* le permite, además de ejercer el funcionamiento regular del sacrificio, "crear". "La actividad del *kaví* —sigue diciendo Renou—, a menudo no es muy diferente de la *māyā́,* de la fuerza que 'modifica' y 'altera' el aspecto racional de las cosas."

En suma, si hay un patrono de esta actividad en el grupo de los dioses soberanos, más que Mitra, más cercano a los sacerdotes sacrificantes, es Varuṇa, al cual, en V, 13, 1, se le llama *diváḥ kavíḥ,* "el *kaví* del cielo".

Como lo hemos visto, en el *ṚgVeda,* Kāvya Uśanas está en buenas relaciones con los dioses, pero no es su capellán, no vive entre ellos; Indra acude a visitarlo, "de lejos", para que le proporcione los medios de realizar una proeza. Representa, en suma, míticamente, al margen de los dioses y de los demonios, un tercer tipo de ser poderoso, cuyo apoyo solicitan unos y otros, que él concede a unos o a otros, pero en forma revocable, y sin que él esté verdaderamente comprometido, de corazón o por necesidad, con el bando al que apoya.

En la literatura védica en prosa lo encontramos al servicio de los demonios, pero con los dioses sigue teniendo relaciones que, si fuera menos esencialmente libre, equivaldrían a pura traición respecto a sus empleadores: *TāṇḍyaBrāhmaṇa* (VII, 5, 20), dice formalmente que se deja corromper por los dioses, *upāmantrayanta*.[3] En la novela del primer canto del *Mahābhārata* que acabamos de analizar lo sentimos más cercano a Bṛhaspati, el capellán de los dioses, que a los demonios a los que sirve; pese a la guerra, acoge al hijo de Bṛhaspati como discípulo y lo protege contra los demonios, que justificadamente se escandalizan e inquietan por la presencia de este enemigo, y por último le entrega el secreto que hasta entonces, y a través de él solo, constituía la superioridad de los demonios. Digamos, de paso, que es comprensible que al nivel humano tal tipo de hombre sagrado —no es más que eso en India, y quizá también en los *gāthā* de Zoroastro, a menos que los *kaví* ya no sean allí, como se piensa generalmente, sino pequeños príncipes enemigos de la nueva religión—[4] haya podido adquirir, en el Irán Oriental, el poder político.

Al hacer la comparación entre Kāvya Uśanas y Kavi Usan no hay que perder de vista esta doble evolución a partir de un tipo más arcaico: "brahmanización" incompleta, mas avanzada, del primero; "secularización" casi completa del segundo. Armados de estos elementos, examinemos los tres episodios de la novela contenida en el *Mahābhārata,* empezando por el segundo.

Las riquezas de Kāvya Uśanas y de Kay Ūs

A (II). Todo brahmán es, por derecho propio, más que el rey al que sirve: el sustantivo mismo que designa al capellán, *puróhita,* no significa, sin duda, otra cosa que "el que está colocado adelante", y una célebre estrofa del séptimo libro del *ṚgVeda* justifica literalmente esta apreciación. En la práctica, el capellán y el rey, y más generalmente el brahmán y el *kṣatriya,* respetan un *modus vivendi,* siempre muy honorable, para el sacerdote, pero menos paralizante para el hombre de acción. El segundo episodio de la novela de Kāvya Uśanas termina en otra cosa: en una capitulación de los demonios y de su rey tan completa como la que exigían los romanos de los pueblos vencidos; el rey reconoce como su amo a Kāvya Uśanas, la hija del rey se convierte en esclava de la hija de Uśanas, y todas las riquezas del pueblo, sobre todo las de los grandes del reino, pasan a manos de Kāvya. Si quisiera, el hombre sagrado podría convertirse en rey de los demonios, eliminaría a Vṛṣaparvan y sería el equivalente exacto de un "kayánida". Pero prefiere guardar su posición exterior,

aunque… ¡con qué botín! Releamos los términos de la *deditio* del desafortunado rey de los demonios:[5] "De todos los bienes que poseen los jefes de los demonios, de todo lo que tienen en la tierra de elefantes, vacas, caballos, ¡tú eres el dueño, como lo eres de mí mismo!"

Esto no es una fórmula de cortesía, como cuando un tendero, en un bazar oriental, recibe a un visitante desconocido diciéndole: "Toda mi tienda es de usted". Vr̥ṣaparvan no está en posición de negociar. Y, por otra parte, sabemos que Uśanas es muy afecto a las riquezas. Aunque en la novela del primer canto, que trata de Devayānī y del esclavizamiento de Śarmiṣṭhā, no se insiste en este punto, ni en el momento mismo de la capitulación del rey de los demonios, la riqueza fabulosa de Uśanas causa, en el canto sexto, la admiración de los paseantes:[6]

> ¡Oh amo de la tierra, en la cima de este monte [Meru, la montaña mítica], en el cielo mora Uśanas Kāvya. A él pertenecen los joyeles de oro, las montañas de los tesoros. Kubera [dios de la riqueza] recibe de él la cuarta parte de esos tesoros, y él no da a los hombres sino la decimosexta parte de todas esas riquezas.

Esta imagen de los demonios que se entregan a Kāvya Uśanas como a su amo y propietario, o *īśvara;* esta otra imagen de Uśanas que mora en pleno cielo y sobre la cima de la montaña mítica, como amo y dueño de una riqueza tres veces mayor que la del dios a quien sirve de especialista, son muy parecidas a la que nos presentan del rey, su homónimo, los textos pehlevis y la epopeya de la época musulmana. Ya desde el *Yašt* 5, 45-47, leemos que Kavi Usan llegó "al más alto poder sobre todos los países, sobre los hombres y sobre los demonios". Pero el *Dēnkart* y el *Bundahišn,* según ciertos pasajes del Avesta sasánida, son más precisos al respecto. Hace cerca de cuarenta años, Arthur Christensen recogió la enseñanza de estos textos:[7]

> En medio de la montaña Alburz, según el Sūtkar Nask, Kay Ūs mandó construir siete moradas: una de oro, dos de plata, dos de acero y dos de cristal, y desde esta fortaleza tenía a raya a los demonios mazanianos y les impedía destruir el mundo […]. Este motivo volvemos a encontrarlo en el capítulo del Bundahišn iranio que describe las moradas construidas por los kayánidas. Allí se relata que la morada de Kay Ūs estaba compuesta de una casa de oro, en la que él mismo residía, de dos de cristal que eran sus establos y caballerizas, y de dos de acero para su ganado.

Con excepción de los elefantes, tales son las mismas riquezas que los de-

monios han entregado a Kāvya Uśanas o que él ha acumulado en la cima del monte Meru. Mucho después, el suntuoso heredero persa de la tradición mazdeana, Firdusi, dirá en su *Libro de los Reyes:*[8]

> Todos eran pequeños ante Kaūs, y quienes ceñían coronas formaban su cortejo […]. Construyó una residencia sobre el monte Alburz, y fatigó a los *dīv* con este trabajo. Les ordenó tallar las rocas y construir en su cima dos palacios, cada uno de diez leguas de longitud. Mandó tallar en la roca unas caballerizas en que todas las barras eran de acero y todas las columnas de piedra dura, y allí fueron atados los caballos de guerra y los dromedarios de carrera y de litera. Mandó construir también un palacio de cristal en el que incrustó esmeraldas: ése era el lugar de sus fiestas y festines, el lugar en que tomaba los alimentos que nutrían su cuerpo. Hizo alzar una cúpula de ónix de Yemen, en la cual debía morar un Mobad de gran renombre; mandó construir este edificio para que la ciencia nunca saliera de ese lugar; construyó en seguida otros dos, para guardar allí las armas, y los hizo con lingotes de plata. Por último, erigió un palacio de oro para residir en él, de 120 palmos de altura, cubierto de figuras incrustadas de turquesas y que contenía una sala de audiencias adornada con rubíes […]. Los *dīv* estaban tan fatigados con estos trabajos que ya no podían hacer el mal. La mala suerte se durmió, por ser tan grandes la bondad y la justicia del amo que encadenaba a los *dīv* y los afligía con estos castigos.

Con pequeñas variantes y la intervención de Salomón, otro célebre domador de demonios, el motivo aparece en Belʿamī:[9]

> Kay Kaūs mandó pedir a Salomón que pusiera a sus órdenes a los *dīv*. Salomón accedió a su solicitud y Kay Kaūs ordenó a los *dīv* que le construyeran una ciudad de 70 leguas de longitud, a la que nombró Kenkeret, o Qairūn, según otros. Les ordenó cercar la ciudad con una muralla de hierro, otra de cobre, una tercera de plata y una cuarta de oro. Reunió en esa ciudad todo cuanto poseía de precioso y todos sus tesoros, y la confió a la custodia de los *dīv*.

Al Thaʿālibī nos da una geografía más precisa:[10]

> Kay Kaūs, cuando Dios hizo subir a gran altura su renombre y su prestigio, cuando sometió a su poder todas las regiones y a los mejores de sus sirvientes, y le hizo adquirir tanta opulencia que no se le había conocido nada igual a ninguno de sus predecesores, estableció su residencia en Irak, e hizo construir en Babilonia

la alta torre que contenía compartimientos de piedra, hierro, latón, cobre, plomo, plata y oro, y allí se le llevaron presentes y tributos de Rum, de India y de China.

Christensen, que de antemano se había negado a tener en cuenta la existencia del hindú Kāvya Uśanas, escribió al respecto:[11]

> Todo cuanto narran los libros pehlevis respecto a Kay Ūs, aparte de las escasas noticias sacadas de los *Yašts,* representa sin duda una nueva etapa en la evolución de la tradición; porque la sustancia de la historia de este rey, que acabamos de bosquejar, es evidentemente una imitación de la historia de Yim […]. Este esquema de imitación se ha modificado y amplificado con toda clase de motivos y peculiaridades de diversos orígenes. En las siete moradas construidas con materiales extraños y preciosos (oro, plata, acero, cristal [según los textos pehlevis]), tenemos un tema fabuloso muy antiguo, que se perpetuó a través de los siglos en los cuentos y leyendas populares: se remonta en última instancia a los siete colores de los planetas que se acostumbraba emplear en la construcción de los templos babilónicos. Heródoto, al describir la fortaleza de Ecbatana (I, 98), que atribuye a Deioces, nos comunica que las murallas concéntricas tenían almenas pintadas de siete colores: eran blancas, negras, purpúreas, azules, encarnadas, plateadas y doradas, respectivamente.

Es probable, en efecto, que esta representación y este uso babilónico hayan servido para especificar la manera en que Kavi Usa(δa)n, amo de los demonios, los obliga a guardar riquezas inauditas sobre la fabulosa montaña de Alburz (y después en Babilonia misma); pero el hindú Kāvya Uśanas, al recibir de los demonios sometidos la propiedad de todos los bienes, y al tener su trono en la cima del monte Meru y ser poseedor de las tres cuartas partes del oro y de las joyas que existen en el mundo, garantiza que, al margen de los *Yašts* y a pesar del silencio de los *Yašts* sobre este punto, este motivo se deriva de una auténtica tradición indoirania, que no pertenece a ninguna "nueva etapa", y que, lejos de ser una "amplificación" del "esquema de imitación", es precisamente el que ha orientado hacia los "rascacielos" babilónicos a los amplificadores que buscaban modelos de riqueza.

La representación babilónica —dicho sea de paso— se ha iranizado en forma extraña. Excepto en el Tha'ālibī, el número planetario "siete" que contenía sólo aparece disminuido de diversas maneras y combinado con otra clasificación más reducida, que no es otra sino la indoeuropea de las tres funciones. La estructura más completa es la de Firdusi, en la cual, después de

la mención de las caballerizas talladas en la roca, se enumeran las construcciones: el palacio de cristal y esmeraldas para los *alimentos;* la cúpula de ónix para el *mobed* y la *ciencia;* los dos edificios de plata para las *armas,* y por último, el palacio de oro, turquesas y rubíes, como residencia *regia;* así, al lado del marco de cuento de hadas en el que vivía y ejercía su poder, Kaūs tenía a la mano, en sitios separados, sus armas, su sacerdote-sabio y sus alimentos. Es probable que la misma clasificación explique la reducción en el *Bundahišn* de los siete palacios a cinco: real residencia de oro, dos caballerizas de cristal y dos establos de acero para el ganado.

Kay Ūs, los demonios y Dios

La mayoría de los textos pehlevis o persas que acabamos de citar consideran esta riqueza y los edificios que la materializaban como un indicio del favor de Dios, y en el esclavizamiento de los demonios ven una obra piadosa, útil para la buena creación. Sólo es excepción a esto Belʿamī, quien dice formalmente que a Dios no le agradó la construcción de la ciudad de "Kenkeret"; después de relatar que el rey "reunió en esa ciudad sus tesoros y todo lo que poseía de precioso y confió su custodia a los *dēv*", añade:[12]

> Dios envió a varios ángeles del cielo para que destruyeran esa ciudad y sus murallas. Kay Kaūs ordenó a los *dīv* que se opusieran a ello. Pero los *dīv* no pudieron defenderla. Kay Kaūs se enojó con ellos y mató a todos sus jefes […]. Después de la destrucción de la ciudad, se entristeció y dijo: "Es absolutamente necesario que suba yo al cielo y que vea el cielo, las estrellas, el sol y la luna…"

Más ordinariamente, no es Dios quien toma la iniciativa de empezar las hostilidades; es Kay Ūs mismo, en un movimiento natural de orgullo o inspirado por algún diablo; solitario, o a la cabeza del ejército de los demonios que se le han sometido, se lanza a subir al cielo, pero no con la honrada curiosidad de un explorador, sino como conquistador. He aquí la exposición de Christensen:[13]

> Los *dīv* conspiraron para perder a Kay Ūs, explica el *Dēnkart,* IX, 22, 5-7, según el Sūtkar Nask. Entonces, Xēšm (Aēšma), el demonio de la crueldad sanguinaria, fue hacia él y corrompió su alma, de manera que no se conformara con poseer las siete *kišvar* o partes del mundo; aspiró al imperio sobre el cielo y sobre las moradas de los Amahrspand (Aməša Spənta, los arcángeles del mazdeísmo), en-

tró en lucha contra Dios y lo ofendió [...]. Con un ejército de demonios y de malhechores —continúa el texto—, se lanza desde la cima del monte Alburz hasta la extrema frontera entre la oscuridad y la luz celeste, en donde la Gloria de los Kayánidas *(kavaem x^{v}arənah)* se yergue en forma de [un hito] de arcilla (?). En una ocasión se encuentra separado de su ejército, pero no renuncia y renueva su ataque. Entonces el Creador llama a la Gloria de los Kayánidas, el ejército de Kay Ūs cae a tierra desde esas alturas, y Kay Ūs mismo huye hacia el mar Vurukaša [...].

La mayoría de las veces, la escena se concibe de muy distinta manera, según unos modelos que Christensen ha identificado bien:[14]

Según otra tradición, Kay Ūs subió desde su palacio, elevándose al cielo por medio de una máquina mágica (Belʿamī) o de un asiento, o de un cofre que llevaba dos águilas o dos buitres con arneses, atraídos por pedazos de carne colgados de lanzas a las que estaban amarradas las aves (Dīnawarī, Thaʿālibī, Firdusi); el último rasgo, tomado de la novela de Alejandro, se remonta en última instancia hasta la leyenda babilónica de Etana.

La más patética forma del relato es la de Firdusi:[15]

Y sucedió que, una mañana, Iblīs celebró una asamblea sin que lo supiera el rey, y dijo a los *dīv*: “El rey ahora nos hace la vida penosa y dura. Es necesario que un *dīv* astuto, que conozca bien las costumbres y las vías del palacio, se acerque a Kaūs y desvíe su alma del camino recto, para que así libere a los *dīv* de sus penas, para alejar al espíritu del rey del Dios muy puro y esparza el polvo en su gloria resplandeciente”. Los *dīv* escucharon estas palabras y reflexionaron. Pero nadie osó responder, pues temían a Kaūs. Por fin, un *dīv* lleno de maldad se levantó y dijo: “Soy yo quien debe cumplir esa difícil tarea; yo apartaré a Kaūs del servicio de Dios...”

El rey está más que dispuesto a escuchar al consejero diabólico y, por último, decide subir al más alto de los cielos. Para ello, ordenó criar con el mayor cuidado cuatro vigorosos aguiluchos.

Cuando estos aguiluchos llegaron a ser tan fuertes como leones, de manera que podían alzar un *argali,* el rey ordenó construir un trono de madera de áloe hindú, que se reforzó con placas de oro, y luego se ataron a los costados de este trono

unas largas lanzas. Cuando todo estuvo así preparado, y con el alma entera absorta en este deseo, el rey colgó de estas lanzas unas piernas de cordero, y por último mandó que le llevaran cuatro águilas vigorosas y las ató fuertemente al trono. Kaūs se sentó en el trono después de haber puesto junto a él una copa de vino. Y las águilas de poderosas alas, incitadas por el hambre, se lanzaron en pos de los trozos de carne. Alzaron el trono de la tierra, lo llevaron de la tierra hasta las nubes y dirigieron sus esfuerzos hacia los trozos de carne mientras les quedaron fuerzas. He oído contar que Kaūs subió más allá del firmamento y que siguió su viaje con la esperanza de elevarse por encima de los ángeles; otro dice que había volado hacia el cielo para combatir con ellos con el arco y las flechas.[16] Sobre este punto hay tradiciones muy variadas, pero sólo Aquél que posee toda la sabiduría conoce la verdad. Las águilas volaron mucho tiempo y luego se detuvieron: tal será la suerte de quienes intenten esta empresa, pero cuando las aves se agotaron, se desanimaron, plegaron las alas según su costumbre y bajaron de las oscuras nubes, tirando de las lanzas y del trono del rey. Se dirigieron hacia un bosque y tocaron tierra cerca de Amol. Por milagro, la tierra no mató al rey con el choque, y lo que sucedería después aún era un secreto. El rey deseó que un pato salvaje remontara el vuelo, pues necesitaba comer algo. Así, había cambiado su poder y su trono por vergüenza y sufrimiento. Se quedó en ese bosque, exhausto, y dirigió sus plegarias a Dios el Creador.

En efecto —agrega el poeta musulmán—, imploró perdón a Dios, y al fin Dios lo perdonó:

Mientras que así imploraba Kaūs misericordia a Dios por los pecados que había cometido, su ejército lo buscaba por todas partes. Por fin, Rustam, Gīv y Tūs recibieron noticias de él y partieron a buscarlo a la cabeza de un ejército, con elefantes y timbales. El viejo Gūdarz dijo a Rustam: "Desde que mi madre me nutrió con su leche, he visto en el mundo muchas coronas y muchos tronos; reyes y hombres poderosos sobre los que velaba la fortuna; pero jamás he visto, ni entre los pequeños ni entre los grandes, a un hombre tan obstinado como Kaūs. No tiene buen juicio, ni sabiduría, ni prudencia; no tiene ni la cabeza ni el corazón en su lugar; se diría que es de cabeza hueca, y ni uno solo de sus pensamientos es bueno. Jamás un grande, en las épocas pasadas, ha emprendido un ataque contra el cielo. Pero Kaūs es como un poseso, sin dirección y sin razón, y se deja llevar por cualquier viento que sople".[17] Enseguida, los Pahlavānes llegaron a su lado, llenos de amargura e ira; le hicieron reproches, y Gūdarz le dijo: "Un hospital sería lugar más conveniente para ti que un palacio. En todo momento abandonas

tu trono en manos de tus enemigos, sin jamás confiar a nadie tus planes insensatos. Tres veces has caído en la desgracia y en el infortunio, sin que tu espíritu se haya vuelto más sabio por estas pruebas. Has llevado tu ejército al Māzandarān. ¡Recuerda cuántas desgracias resultaron de ello! En otra ocasión, te convertiste en anfitrión de tu enemigo y llegaste a ser el sirviente de su ídolo. No faltaba sino que Dios, el todo puro, pidiera su investidura a tu espada. Habías recorrido la Tierra para someterla, y ahora rompes las hostilidades contra el cielo. Si te alzas un solo palmo más arriba de lo que debes, eres del todo un rebelde contra Dios. Siempre has sabido salir de la desgracia, pero después de tu muerte la gente dirá que hubo un rey que quiso subir al cielo para ver la luna y el sol y contar las estrellas una a una. Haz lo que hacen los reyes sensatos, buenos y piadosos. No tiendas todas tus fuerzas sino para someterlas a Dios y, ya sea en la dicha o en la desdicha, no implores más que a él". Kaūs quedó confundido y lleno de la vergüenza con que lo cubrieron los grandes y los valientes. Por fin, respondió: "La justicia no podría ir más allá de la verdad. Todo cuanto me habéis dicho es verdadero y justo, y mi alma está cautiva en vuestros lazos". Luego vertió muchas lágrimas de hiel y elevó muchas plegarias al Creador. A continuación, se revistió con todas sus armas y entró en una litera, abrumado de arrepentimiento y de dolor. Cuando llegó a su palacio y ante su trono elevado, se quedó meditando en la trascendencia de cuanto había sucedido. Durante cuarenta días se postró ante Dios respetuosamente, midiendo la tierra con su cuerpo tendido y dejando vacío su trono. En su vergüenza no se atrevía a salir de su palacio; casi no comía y estaba en los huesos; derramaba lágrimas de sangre y oraba y pedía a Dios que lo guiara. Su orgullo se había doblegado por la vergüenza que sentía ante sus guerreros, se abstenía de asistir a las fiestas y conservaba cerradas las puertas de la sala de audiencias. Se arrepentía y estaba sumido en su dolor y en sus preocupaciones, repartía sus grandes tesoros acumulados y frotaba la mejilla en la tierra negra implorando a Dios el Purísimo.

Una vez que hubo pasado así algún tiempo entre llantos y arrepentimiento, obtuvo el perdón del Creador y de todos los guerreros que se habían dispersado, y volvieron de todas partes a rodear su trono. Entonces, por la gracia de Dios, volvió a resplandecer. Comprendió que sus penas habían concluido. Volvió a sentarse en su trono de oro, con la corona en la cabeza, y abrió la puerta de un tesoro para repartírselo a su ejército. Hizo que el mundo entero rejuveneciera, y él mismo brilló entre los grandes y entre los pequeños; se hubiera dicho que, por efecto de su justicia, la Tierra se hubiera convertido en un bello brocado, y el rey de reyes estaba sentado majestuosamente en su trono.

En este escenario musulmán, es la vieja tradición mazdeísta la que subsis-

te, tanto en lo que respecta a la inestabilidad moral de este rey que no es ni del todo bueno ni del todo malo,[18] como en cuanto a sus relaciones con Dios, en las que se alternan, por un lado, el servicio y la rebelión y, por el otro, el castigo y la gracia divina. Los libros pehlevis multiplican los relatos de las faltas de Kay Ūs contra la justicia, contra los hombres de Dios, y a veces es posible determinar de dónde se han tomado estos relatos, pero su compilación misma resulta instructiva. Y, sin embargo, a Kay Ūs no lo trata Dios con tanto rigor como a Yim, por ejemplo, culpable de una sola manifestación de orgullo. Se le concede un tiempo para arrepentirse y, aunque pierde sus privilegios (en algunos textos pehlevis, la inmortalidad) y sufre algunos reveses vengadores, a la postre puede heredar honrosamente su trono a su nieto y morir en paz con los hombres y con el cielo.

Esta ambigüedad que marca el carácter, la conducta y el destino de Kavi Usan corresponde, en el Irán monoteísta, a lo que en India es simplemente la libertad de acción, de cambio, de oscilación de Kāvya Uśanas entre los dioses y los demonios. La India védica y épica siguió estando, en este punto, más cerca de las representaciones indoiranias, que modificó profundamente la reforma mazdeísta. En India, los demonios y los dioses son dos pueblos en guerra, en muchos aspectos ambos estimables (la traducción "demonio" no debe desorientarnos), y si bien al hombre ordinario, desprovisto de fuerza propia, le interesa "escoger" el partido de los dioses, alimentarlos y pedir su auxilio regularmente mediante los actos del culto, los *kaví* míticos, detentadores de un saber muy poderoso, estaban en condiciones de conservar su autonomía entre los dos bandos y, como ya hemos dicho antes, también podían intervenir sin comprometerse a fondo y poner alto precio a esta ayuda limitada y revocable. El Irán mazdeísta no reserva para nadie un lugar entre el bien y el mal; no admite ni neutralidad ni maniobras; la "elección", tema de una de las principales *gāthā,* debe ser franca, total y sin posibilidad de dar marcha atrás; todo hombre y todo ser es, o bien *ašavant,* o bien *drəgvant;* se adhiere por entero al Orden verdadero o a la Mentira, a Ōhrmazd o a Ahrimán. Como todos los reyes *kaví,* Kay Ūs no escapa a esta necesidad y, al atacar a Dios, aunque fuera por una sola vez, al lanzarse contra él a la cabeza de los *dēv,* se atrae sanciones que no pueden tener ninguna apelación. Pero en eso estriba pecisamente lo maravilloso: en la fábula irania, sólo a él lo perdona Ōhrmazd y le devuelve su gracia. ¿Por qué? Más allá de una explicación novelesca, muy interesante, de la que volveremos a ocuparnos, la respuesta es sencilla: el tema indoiranio de las relaciones libres y, por tanto, cambiantes, de un *kaví* —hombre sagrado— con los dioses y con los demonios, *debía,* según la ideología

mazdeísta, producir la carrera prolongada de un *kaví* —rey temporal— ora piadoso, ora pecador, objeto ora de la protección, ora de la ira de Dios, pero también objeto de su perdón, de los repetidos perdones sin los cuales no hubiera podido perseverar en ese escándalo que constituía su definición.

IV. EL PODER DEL "KAVI"

El poder de resurrección en las luchas entre los dioses y los demonios

Una vez que hemos reconocido como homólogas la libertad de Kāvya Uśanas entre los dioses y los demonios y la inestabilidad de Kavi Usan entre Dios y los demonios, consideremos ahora las acciones de uno y otro; es decir, en cuanto a Kāvya Uśanas, el primero y luego el tercer episodios de su novela.

B (I). Los combates entre demonios y dioses, sus derivaciones épicas o sus sustitutos "históricos" configuran a veces, en el mundo indoeuropeo, un elemento comparable al que domina en el primer episodio de esta novela: uno de los dos bandos está en posesión de un medio, material o formulario, ya sea para resucitar a los muertos o bien para asegurar la invulnerabilidad o la inmortalidad a sus combatientes, y el otro bando intenta apoderarse de este medio o destruirlo.

Así también, en la leyenda irlandesa, en la batalla decisiva de Moytura, en la que se oponen los Tuatha Dé Dannan, "las tribus de la diosa Dana", es decir, los antiguos dioses célticos, y los demoniacos Fomore (Fomoire) y los aliados de éstos, los primeros son los que detentan este privilegio, solidario de otro menos asombroso:[1]

> Cada día se entablaba la batalla entre la tribu de los Fomore y el pueblo de la diosa Dana, pero ni los reyes ni los príncipes tomaban parte en ella; los únicos que combatían eran unos ardientes presuntuosos.
>
> Dos circunstancias asombraron a los Fomore en estos encuentros. Como era natural, sus venablos y sus espadas, en cuanto se rompían, ya no servían para nada, y cuando morían sus hombres, no regresaban a batirse a la mañana siguiente *(ocus an romarbad dia feruib-sium ni ticdis iarnabaruch);* pero entre las huestes de la diosa Dana las cosas ocurrían de manera muy distinta: las armas que se rompían un día aparecían al siguiente en buen estado, como si renacieran. Goibniu, el herrero, estaba en su herrería fabricando espadas, venablos y lanzas: los hacía en tres movimientos. Por otra parte, Luchtaine, el

carpintero, hacía los mangos de los venablos y lanzas de tres hachazos: el último hachazo daba el pulimiento y hacía entrar el mango en la varilla del arma; cuando se colocaban los venablos y las lanzas al lado del yunque, lanzaba los arillos hacia los mangos tan diestramente que los arillos encajaban con toda facilidad alrededor de los mangos; Credne, obrero del bronce, fabricaba los clavos en tres movimientos y luego los arrojaba en los hierros de las lanzas y de los venablos, con tanta precisión que era inútil clavarlos a martillazos: tales eran sus métodos de fabricación.

Los guerreros a los que mataban los enemigos recobraban el fuego de la vida, y al día siguiente estaban más sanos y rozagantes que nunca, y he aquí la razón: *(is edh dono doberiud bruith isna hogaib nogontais ann, comtar aniu iarnauárach):* Diancecht, sus dos hijos, OcTrial y Miach, y su hija Airmed, pronunciaban encantamientos *(dicetul)* a orillas del manantial llamado “de la salud” *(for an tibrait .i. Slaine a hainm).* Arrojaban allí a sus heridos, incluso a sus muertos, y estos heridos o muertos salían vivos del manantial *(focertdidis a n-athgoite indte immorro airlestis, bótar bi notegdis esde).* Cualquiera que fuese la gravedad de sus heridas, las curaba el poder del encantamiento que habían pronunciado los cuatro médicos colocados alrededor del manantial *(bati slan a n-athgoite tre nert an dicetail na cethri lege robatar immon tibrait).*

Esto era desastroso para los Fomore. Dijeron a uno de ellos que fuera a ver cómo hacía la guerra la gente de la diosa Dana. Enviaron a Ruadán, hijo de Bres; Brig, la madre de Ruadán, era hija de Dagda, y por tanto el enviado pertenecía, por la línea materna y por su abuelo, al pueblo de la diosa Dana. A su regreso contó a los Fomore lo que hacían el herrero, el carpintero, el obrero del bronce y los cuatro médicos que estaban alrededor del manantial. Lo volvieron a enviar, con la misión de matar al herrero Goibniu. Pidió un venablo a Goibniu, los clavos a Credne, el obrero del bronce, y el mango a Luchtaine, el carpintero. Le dieron lo que quería. Había allí una mujer que se ocupaba de afilar las armas; era Cron, madre de Fainlug, quien afiló el venablo de Ruadán. Fue un jefe el que entregó el venablo a Ruadán; de ahí procede el nombre de “venablo de jefe” que hasta la fecha dan en Irlanda a la mangueta del tejedor.

En cuanto recibió el venablo, Ruadán se volvió hacia Goibniu y lo hirió con el arma. Pero Goibniu se arrancó el venablo de la herida y se lo lanzó a Ruadán, al que atravesó de parte a parte, y fue a morir ante la asamblea de los Fomore, en presencia de su padre. Brig acudió y lloró a su hijo. Primero lanzó un grito desgarrador y luego gimió lastimeramente. Fue entonces cuando, por primera vez en Irlanda, se oyeron gemidos y gritos de dolor. (Fue la misma Brig la que inventó el silbato que se utiliza por las noches para dar señales de alarma.)

Goibniu fue al manantial [de la salud] y se curó *(luid tra Goibniu fon tibrait ocus ba slan side).* Entre los Fomore había un joven guerrero llamado Octriallach. Su padre era el rey de los Fomore, es decir, Indech, hijo de la diosa Domnu. Este joven dijo a los Fomore que cada quien debería coger una piedra del río llamado Drowes para arrojarla al manantial de la salud, en Achad Abla, al oeste de Moytura y al norte del Loch Arbod. En efecto, fueron allá, y cada hombre echó una piedra en el manantial; de ahí procede el nombre de un montículo que aún hoy se denomina *"carn* de Octriallach". En cuanto a la fuente o manantial de la salud, incluso actualmente se le llama lago de las hierbas *(Loch Luibe),* porque Diancecht había puesto en él un ejemplar de cada una de las hierbas que producía Irlanda.

Entre los galos quizá hubiera un fondo histórico bajo el conflicto que opone, en la segunda parte del *Mabinogi* de Branwen, a los hombres de la Isla de los Fuertes contra los Gwyddyl de Iwerddon, es decir, a los bretones de Gran Bretaña contra los galeses de Irlanda, pero varios de los personajes que llevan las riendas, como Manawyddan, son seguramente dioses a los que se les ha dado carácter histórico. Apenas se ha roto la paz por malignidad de un bretón llamado Evnyssyen, se entabla una sangrienta batalla, en donde sale a relucir que los Gwyddyl disponen del gran medio:[2]

Los Gwyddyl empezaron a encender el fuego bajo el Caldero de la Resurrección. Allí dentro arrojaban los cadáveres hasta que se llenaba el caldero *(ac yna y dechreuis y Gwydyl kynneu tan dan y peir dateni, ac yna y byrywt y kalaned yn y peir, yny uei yn llawn).* Al día siguiente, estos "cadáveres" se levantaron, convertidos en guerreros más temibles que nunca, con la única limitación de que no podían hablar *(ac y kyuodynt drannoeth yn wyr-ymlad yn gystal a chynt, eithyr na ellynt dywedut).* Al ver en el suelo los cuerpos privados de la facultad de renacer de los hombres de la Isla de los Fuertes, Evnyssyen se dijo: "¡Oh, Dios, ay de mí, por haber sido la causa de esta destrucción de los hombres de la Isla de los Fuertes! ¡Vergüenza para mí si no encuentro un medio de salud! *(a meuyl ym, ony cheissaf i waret rac hynn!)"* Se metió en medio de los cadáveres de los Gwyddyl. Dos Gwyddyl descalzos se acercaron a él y, creyendo que era uno de los suyos, lo arrojaron al caldero. Allí se distendió y se hinchó, a tal punto que el caldero explotó en cuatro pedazos y al guerrero se le rompió el pecho *(ymestynnu idaw ynteu yn y peir, yny tyrr y peir yn pedwar dryll, ac yny tyrr y gallon ynteu).* A eso se debió que los hombres de la Isla [de los Fuertes] llegaran a tener todo el éxito que pudieron lograr: tal éxito sólo consistió en que siete hombres pudieron escapar de la matanza […].

Escaparon "siete hombres" a decir verdad muy importantes, puesto que entre ellos estaba, además de Manawyddan, Bran, el héroe cuya cabeza, enterrada después como talismán en el asentamiento de Londres, no impidió la conquista de Inglaterra por parte de los normandos, pero garantiza hasta la fecha que el Reino Unido no tenga que soportar invasiones procedentes del continente.

Una de las versiones de la gigantomaquia griega presenta dos formas elaboradas de este mismo tema:

> Los dioses —dice el seudo Apolodoro—[3] tenían un oráculo (λόγιον) que decía que ningún gigante podía ser matado por los dioses, pero que perecerían si éstos conseguían un aliado mortal. Enterada de esto, Gea, la Tierra (madre de los Gigantes), buscaba una hierba medicinal (φάρμακον) para que tampoco pudieran perecer a manos de un mortal. Zeus prohibió a la Aurora, a la Luna y al Sol que salieran, y fue el primero en recoger la hierba medicinal (τὸ μὲν φάρμακον αὐτὸς ἔτεμε φθάσας). Después, a través de Atenea, recurrió a la alianza con Heracles, quien hirió primero de un flechazo a Alcioneo, pero cuando el gigante caía a tierra, revivía. Entonces, por consejo de Atenea, Heracles lo arrastró fuera de Palenia: sólo así pereció ese gigante.

Por tanto, no es de extrañar que en India la guerra de innumerables peripecias entre los dioses y los demonios incluya un episodio de esta índole: los demonios disponen de un secreto para resucitar a los muertos; los dioses intentan apoderarse de ese secreto y, mediante un emisario cuidadosamente elegido, al que no puede rechazar el capellán de los demonios sin faltar a la decencia, logran su propósito. No sabemos en qué consiste tal secreto, ni cómo se emplea en la práctica esta *vidyā,* esta "ciencia para hacer vivir", *saṃjivānī:* desconocemos si es una droga, una manipulación o una simple fórmula que encanta. Pero lo importante estriba en que esta ventaja no pertenece directamente al pueblo de los demonios, ni a ninguno de ellos, sino que la proporciona el "kāvya" al que han comprometido con su bando. Inicialmente es Kāvya Uśanas, y sólo él, quien posee y utiliza este secreto.

Cuando el hijo del capellán de los dioses acude a solicitarle al capellán de los demonios ser su novicio y se compromete a estar mil años a su servicio, podemos pensar que Kāvya Uśanas entiende enseguida de qué se trata, y los demonios también lo han comprendido; no obstante, acepta al joven sin que ni uno ni otro, durante 500 años, saque a colación el tema que hubiese podido enemistarlos. ¿Habría el maestro transmitido por fin a este discípulo ejemplar,

tras los mil años de servicio, el secreto que le daba su poder? No lo sabemos. Pero de pronto se encuentra ante la disyuntiva de que o lo transmite o pierde a su hija, a la que ama más que a nada en el mundo. Y lo transmite. Sin embargo, no es él el verdadero perdedor: a lo sumo, pierde el monopolio del poder; pero por ello mismo se vuelve más indispensable para los demonios, puesto que aún les asegura, a falta de la superioridad que tenían y que ya han perdido, el equilibrio respecto de los dioses; si los abandona, eso será su ruina, pues entonces serán los combatientes divinos quienes resuciten, y no los demonios. De ahí que, a la primera dificultad, los demonios se le rindan incondicionalmente.

Kaūs y la droga de vida

Para los mazdeístas, la historia del mundo, la pasada, la presente y la futura, es una lucha entre la buena y la mala creación, amplificación de la lucha premazdeísta, indoirania, sin duda ya indoeuropea, entre dioses y demonios. Y, en esta lucha, la vida es de Ōhrmazd y la muerte de Ahrimán. El hombre primordial, *Gaya Marətan,* "el Viviente mortal", sus descendientes *Mašya* y *Mašyānag,* "el Mortal" con su hermana y esposa "la Mortal", la Entidad *Amərətāṯ,* "la No-muerte", bastan para mostrarnos qué importancia tienen, en la religión reformada, estas dos nociones en conflicto. Pero, una vez concluidos los tiempos primordiales con sus personajes fabulosos, se excluye que un héroe, por prestigioso que sea, intervenga en el conflicto cósmico, en pro o en contra de la buena creación, con un medio tan potente como el poder de resucitar a los muertos, de anular o hasta de suspender la obra de la muerte. *Amərətāṯ* es de Dios y sólo de Dios. Por cierto que no es en sus reyertas con Dios ni en sus relaciones ambiguas con los *dīv* donde Kaūs pone en obra, o se niega a poner en obra, un poder muy semejante al que Kāvya Uśanas utiliza en beneficio de los *dānava;* no es, en particular, en el asalto al cielo a la cabeza de un ejército de demonios y que Christensen ha comparado con la gigantomaquia griega (que, como acabamos de ver, también presenta una variante de este tema); esto sucede, más humildemente, en un episodio accesorio, a pesar de su belleza, y en el que ningún elemento sobrepasa la sociedad de los héroes; el episodio que Herman Lommel identificó bien en 1938.[4]

El Rustam de Firdusi es un héroe grande y bueno, el modelo de los héroes, pero también, para un príncipe de carácter objetable como Kaūs, un héroe a la vez valiosísimo por su valentía e inquietante por su rectitud. Más de una vez, las hazañas extraordinarias de Rustam salvan a Kaūs de los peligros

inmensos a los que lo ha expuesto su ligereza. A Rustam debe Kaūs, sobre todo, su éxito final en la imprudente y difícil campaña del Māzandarān; es Rustam el que lo libera de su cautiverio en Arabia, también es Rustam uno de los que "lo recuperan" cuando cae lamentablemente del cielo que deseaba conquistar. Pero Rustam juzga a su amo, y lo hace muy severamente, a veces con palabras duras. Kaūs, por su parte, soporta mal este poder leal del que, a fin de cuentas, depende su seguridad. En suma, sus relaciones son, por lo menos desde la mediocre perspectiva del rey, una rivalidad preñada de amenazas.

Acababan justamente de reconciliarse después de uno de estos altercados, cuando tuvo lugar el trágico encuentro del padre con el hijo; de Rustam, el padre, que no reconoce a su hijo Sōhrab sino después de haberlo herido mortalmente al final de un duelo en el que él mismo estuvo a punto de sucumbir, pues, en esta asombrosa raza de los héroes sistanianos, el hijo es tan buen guerrero como el padre. Sōhrab tiene una larga agonía:[5]

> Al pasar un tiempo así —dice Furdusi—, Rustam fue al lado de su hijo, con el alma desgarrada. Todos los grandes, como Tūs, Gūdarz y Kustaham, lo acompañaron. Todos los bravos elevaron la voz pidiendo a Dios por el noble Rustam, para que le curara ese dolor, para ayudarlo a soportar esa angustia. Rustam tomó un puñal para separar de su cuerpo su vil cabeza. Los grandes se le acercaron vertiendo lágrimas de sangre, y Gūdarz le dijo: "¿De qué te serviría ahora reducir el mundo a humo? Aunque te hicieras cien heridas, ¿qué alivio daría eso a tu noble hijo? Si aún le queda algún tiempo de vivir sobre la Tierra, vivirá, y tú debes vivir con él; y si este hijo tuyo debe irse del mundo, piensa que nada es eterno en la Tierra. Todos somos presa de la muerte, ya sea que nuestra cabeza ciña una corona o un casco. Cuando llega el tiempo de que nos suceda, debemos morir. Y lo que haya después de la vida no lo sabemos. Así pues, ¡oh, Sipāhdār, ¿quién está libre de la preocupación por la muerte? ¿Acaso no tiene que llorar cada cual por sí mismo? Ya sea que el camino [el que deba recorrer la Muerte para alcanzarnos] sea largo o corto, estamos perdidos en cuanto ella nos sale al paso en la ruta."
>
> Entonces Rustam dijo a Gūdaz: "¡Oh, poderoso héroe de alma brillante!, lleva a Kaūs un mensaje de mi parte. Cuéntale la desgracia que me ha ocurrido [y dile]: 'He desgarrado con el puñal el pecho de mi valiente hijo; ¡perezca mi mano por ello! Si te acuerdas de lo que he hecho por ti, muestra una sola vez un corazón compasivo ante mi pena. Envíame un poco de ese bálsamo que se encuentra en tu tesoro y que cura a los heridos, [envíamelo] rápido con una copa de vino.

Es posible que Sōhrab cure por tu gracia y que llegue a ser, como yo, uno de los esclavos que se inclinan ante tu trono'".[6]

El Sipāhdār partió, raudo como el viento, y llevó el mensaje a Kaūs. El rey le respondió: "¿Quién de entre el pueblo es más digno de honor que Rustam? No quisiera que le ocurriera ninguna desgracia, pues tengo por él un gran respeto. Pero, si le doy mi bálsamo, su hijo de cuerpo de elefante quedará con vida, servirá de apoyo a Rustam, lo hará más poderoso y será, sin duda, la causa de mi muerte.[7] Y si algún día llegara a hacerme daño, ¿podré castigarlo como se lo hubiera merecido? Tú has oído decir a Rustam: ¿Qué es Kaūs? Bien, por lo menos es un rey; pero, ¿qué es Tūs? ¿Quién contrabalanceará en todo el mundo a un hombre que tiene tal pecho y tal fuerza, esos brazos y esos pies? ¿Cómo habrá de comparecer humildemente ante mi trono y cómo sería posible que marchara bajo mi águila real, él, que me ha desafiado con injurias, que me ha deshonrado en presencia de mi ejército? Si su hijo sigue viviendo, mi mano estará llena de polvo. ¿No has oído las palabras de Sōhrab? ¿Acaso no eres un grande que conoce el mundo? [Él ha dicho] que cortaría la cabeza a mil iranios y que colgaría vivo a Kaūs en el cadalso. Si él vive, los grandes y los pequeños se plegarán a su voluntad. Quien ayuda a salvar a su enemigo suscita en el mundo una mala opinión de sí mismo." Gūdaz lo escuchó y volvió enseguida a transmitir el mensaje. Llegó corriendo como el rayo al lado de Rustam y le dijo: "La mala índole del rey es como el melón amargo, que jamás deja de dar fruto. Su dureza es la causa de que no tenga ni un amigo en el mundo, y jamás ha hecho un sacrificio para mitigar la pena de un hombre. Vé tú mismo a hablar con él y trata de iluminar su negra alma".

Rustam ordenó a sus sirvientes que prepararan un lienzo bordado de oro y que tendieran a su hijo en ese lienzo bordado de flores de oro, para que pudieran llevarlo ante el rey. El héroe de cuerpo de elefante se puso en camino. Pero alguien corrió apresuradamente a decirle que Sōhrab había dejado este mundo inmenso y que él ya pedía un féretro, en vez de un palacio. El padre dio un salto, exhaló un largo suspiro, se frotó los ojos y los cubrió de sangre. Raudo como el viento, se apeó del caballo, se quitó el casco y se cubrió la cabeza con el polvo del camino. Los grandes del ejército, todos al unísono, lanzaban gritos, lloraban y se lamentaban.

Kaūs tuvo el mal gusto de declamar, más vana que las más vanas consolaciones del preceptor de Nerón, una *consolatio ad Rustamum,* que éste, antes de llevarse el cadáver de su hijo al país de sus antepasados, tuvo la paciencia de escuchar, desmintiendo así, con su dominio de sí mismo, los temores y los celos del rey:

> Cuando Kaūs se enteró de la muerte de Sōhrab, fue a ver a Rustam acompañado de un cortejo, y le dijo: “Todo, desde el monte Alburz hasta el agua que nutre los cañaverales, todo se lo lleva la rotación del cielo. Por tanto, no hay que poner los afectos en lo que pertenece a la tierra. Éste muere más temprano, aquél, más tarde pero todos, al final, atraviesan la muerte. Consuela tu alma y tu corazón de la pérdida del que ha muerto. Vuelve el oído hacia las palabras del sabio. Aunque hicieras que el cielo se derrumbara sobre la tierra, aunque lograras quemar todo el mundo no devolverías la vida a quien ha muerto. Sabe que su alma vivirá eternamente en el otro mundo. He visto de lejos su pecho y sus brazos, su elevada estatura y su maza. La suerte lo trajo hasta aquí con su ejército, para que recibiera la muerte de tu mano. ¿Qué quieres hacer? ¿Qué remedio hay? ¿Hasta cuándo llorarás a aquel que ha muerto?”

Desde el punto de vista de Kaūs, el episodio es un clímax en la competición por el poder, por lo que se obstina en disfrazar sus relaciones con el más fiel de sus generales. Poseedor de la droga que cura las heridas, aun las mortales —esta precisión se colige de las reflexiones que le atribuye Firdusi—, se niega a utilizarla en provecho de un joven héroe en el que sólo ve a un refuerzo peligroso, intolerable, para su pretendido rival. Llevado así hasta un conflicto, a la ilusión de un conflicto personal, el tema gana en amplitud lo que pierde en patetismo. En cuanto a nuestra investigación comparativa, lo importante estriba, ante todo, en lo que había descubierto Lommel, a saber, que, pese a su transformación en rey, Kaūs conserva una característica que conviene más a un brujo —la posesión de una droga que salva de la muerte a los heridos más graves, lo cual equivale a resucitarlos antes de que les llegue la hora—, y por consiguiente debe de tener esta característica de una prehistoria en que su prototipo, como el hindú Kāvya Uśanas, era un brujo. La segunda característica en importancia es que este privilegio no se menciona sino en una escena de petición y rechazo entre dos hombres, en la que uno de ellos, poseedor del remedio, considera al otro, el solicitante, como su enemigo virtual, de manera que, según el brujo, la transmisión de la droga acarrearía un fatal trastocamiento de la relación de poderes.

Vemos así que, a partir de la probable forma indoirania de la tradición, cuya versión hindú es sin duda un más fiel testimonio, “el campo ideológico” mazdeísta y el creciente interés de los hombres de letras por los movimientos y las debilidades del alma a expensas de los intereses y de los mecanismos cósmicos, han producido la escena que sólo conservó Firdusi y que gravó a Kaūs con un pecado nuevo que, por otra parte, no tendrá que expiar.

Kāvya Uśanas, Kay Ūs y la manipulación de las edades

Hay dos maneras de vencer a la muerte: resucitar a los que mueren en la flor de la edad, y, lo que equivale a lo mismo, curar a quienes han recibido heridas mortales; curar esa implacable enfermedad que es el envejecimiento, ya sea asegurando al hombre la eterna juventud, que es el privilegio de los dioses, o bien contrarrestando la vejez cuando ha llegado y remplazándola con su contraria. Kāvya Uśanas tenía en su arsenal mágico estos dos poderes. Resucitaba a los guerreros muertos, como resucitó a su discípulo asesinado, y transformaba a los viejos en jóvenes. Pero su segundo poder se ejercía también, y antes que nada, en sentido inverso: no como favor, sino como castigo; castigaba a los jóvenes pecadores con el envejecimiento inmediato. En otras palabras, la definición completa de este poder era que manipulaba a su antojo, acelerándolo o revirtiéndolo, el curso normal de la edad cronológica.

C (III). Tal es, desde el punto de vista de Kāvya Uśanas —que no es allí el personaje más interesante, pero posteriormente nos colocaremos en el punto de vista de Yayāti—, el sentido de los episodios primero y tercero de su novela, episodio tercero que, siempre desde el punto de vista de Kāvya Uśanas, forma un díptico con el primero: de uno a otro extremos de esta serie numerosa y variada de acontecimientos, su poder sobrenatural sólo se manifestará mediante resurrecciones e inversiones de las edades cronológicas. Por otra parte, es necesario precisar este punto. La maldición que hace caer sobre Yayāti, por especial que sea, podría no ser la de un especialista de esta manipulación: los castigos que prodigan los *ṛsi* y otros seres dotados de poderes abarcan un amplio abanico de metamorfosis, y no resulta más difícil transformar a un viejo en joven que a un ser humano en serpiente o a una mujer en muchacho. Pero Kāvya Uśanas está más íntimamente vinculado al mecanismo de la operación. A Yayāti, después de haberlo maldecido, no sólo le concede, en forma general, traspasar a uno de sus hijos la vejez que acaba de imponerle (siempre y cuando esta transposición sea voluntaria por parte del hijo); también le da la receta técnica para llevar a cabo tal transferencia, receta que consiste en "pensar en él", en "acordarse de él", de Kāvya Uśanas; de modo que hay que entender que es directamente Kāvya Uśanas el que interviene y opera en el trastocamiento de las edades cronológicas.

Ahora bien, un poder muy semejante a ése lo tenía también el iranio Kavi Usan, a juzgar por los libros pehlevis y persas. Un poder únicamente benéfico

y en el buen sentido: el rejuvenecimiento de los viejos, sin intercambio. Los textos lo presentan de maneras diversas, pero siempre lo asocian a los maravillosos y suntuosos edificios que el rey había mandado construir, generalmente, por los *dēv* reducidos a la esclavitud.

Según *Dēnkart,* IX, 22, 4,[8] al resumir el *Sūtkar Nask,* los siete castillos que había ordenado edificar en la cima del Alburz —uno de oro, dos de plata, dos de acero y dos de cristal— tenían una virtud mágica: "Todo hombre debilitado por la edad y cuya alma estaba cerca de los tormentos del cuerpo, al llegar a esta morada y al ser transportado alrededor de ella, su edad (su vejez) se desvanecía y volvían a él la fuerza y la juventud —se ordenaba que no se alejara a los hombres de esa puerta— y él tenía la apariencia (literalmente, la presencia) de un joven de quince años".[9]

El *Gran Bundahišn,* tras mencionar las cinco mansiones, una de oro, dos de cristal y dos de acero, añade:[10] "Y de allí brotaban las fuentes de todos los sabores, que daban la inmortalidad que disipa la vejez; es decir, que si un anciano entra por esa puerta, sale por la otra como un joven de 15 años y así hace retroceder a la muerte".

Los autores musulmanes, que se complacen en describir estos palacios, en general no han notado esta característica; pero, como lo recalca Christensen,[11] "un último vestigio de este motivo casi olvidado se encuentra en una reseña del libro de Bīrūnī sobre India, donde se lee que Kay Ūs, viejo decrépito, se fue al monte Qāf [¿sustitución del monte Alburz?] y regresó de allí transformado en un joven bello y fuerte, que se hizo un carro con las nubes". El tema se altera aquí, pues el beneficiario del tratamiento es Kay Ūs mismo y sólo él, pero se infiere del texto que también él es el operador: sabía perfectamente lo que iba a hacer y a ganar en la montaña. Generalizado hasta convertirlo en una más vaga "inmortalidad", es este mismo tema, sin duda, el que ha dado pie a indicaciones como la del comentario pehlevi a *Vidēvdāt*, 2,[12] o al de *Mēnōk-i Xrat* (8, 27-28), según los cuales Yim y Kay Ūs (y, en el último texto, Frētōn) habrían sido creados inmortales y se volvieron mortales por su propia culpa; según *Denkart* (IX, 22, 12),[13] Kay Ūs perdió este don precioso por haber intentado conquistar el cielo.

Los textos citados al principio, que atribuyen a Kay Ūs, mediante sus palacios mágicos, el poder general de rejuvenecer en beneficio de todos los hombres, son los más precisos y los más interesantes para nosotros: hacen probable que ya el prototipo indoiranio poseyera, además del poder de salvar de la muerte presente o ya ocurrida, este dominio de las edades cronológicas del que presentan dos variantes su derivado hindú y su derivado iranio.

V. DOS NOVELAS

La leyenda de Kāvya Uśanas y el tipo de Kavi Usan

Tanto las peculiaridades de carácter como los modos de acción, y también la condición social traspuesta al mundo invisible que la novela del primer canto del *Mahābhārata* atribuye a Kāvya Uśanas, tienen en el iranio Kavi Usan correspondencias precisas, que nos inducen a identificarlas, y sin duda en forma más cercana a la hindú que a la irania, con el personaje indoiranio cuyo nombre ambas novelas prolongan. Pero la novela hindú no es un cuadro desorganizado de aspectos de carácter y de medios de acción: es verdaderamente una novela, y muy bien compuesta. En el pasaje del poema en que se lee, los personajes principales no son Kāvya Uśanas ni los demonios en lucha contra los dioses, ni Kaca, ni siquiera el par de falsas amigas Devayānī y Śarmiṣṭhā; todo está ordenado en torno de Yayāti, está destinado a explicar por qué el heredero de Yayāti, en contra de la regla tradicional, es el más joven de sus cinco hijos, es decir, Pūru, antepasado y epónimo de los héroes del poema.[1] Es útil y fácil puntualizar que no hay ninguna razón para no establecer un plan o programa de la novela.

Cada uno de los dos primeros episodios proporciona en su conclusión una de las dos condiciones del adulterio que provocará, en el tercero, el envejecimiento prematuro del rey culpable y la abnegación y la recompensa del último de sus hijos. Estos dos elementos son: *1)* la suerte que Kaca lanza a Devayānī de no casarse con un brahmán (quizá, más antiguamente, con un *kavi*); *2)* la exigencia que impone Devayānī a los demonios de entregarle a su princesa Śarmiṣṭhā como esclava para que la acompañe, en esta calidad, a casa de su marido, cualquiera que éste sea. Todo el desarrollo de la novela parte de allí: al no poder esperar tener por marido a un brahmán, Devayānī exige que la despose el *kṣatriya* que le tomó la mano para sacarla del pozo, el rey Yayāti. Luego, ella lleva a su esclava-princesa a casa del marido, del que la esclava solicita y obtiene su parte de placer y de maternidad; cuando se descubre el adulterio, el suegro maldice a Yayāti, etcétera.

Pero los dos primeros episodios, que así convergen, ya están ligados entre sí por un nexo de causalidad: si en el primero Kāvya Uśanas no hubiera co-

municado a Kaca la receta para resucitar a los muertos, los demonios se sentirían más libres respecto de él, podrían considerar a sangre fría la idea de dejarlo partir, esperando que no se pusiera al servicio de sus enemigos. Pero como entonces los dioses ya poseían, gracias a Kaca, la receta para resucitar a los muertos, que Kāvya Uśanas siguiera en el bando de los demonios es una cuestión de vida o muerte. Por tanto, aceptan todas las condiciones, entre ellas, la más humillante para el rey y que a la postre se volverá contra Devayānī, de convertir a su princesa en esclava de la hija de su capellán.

En el interior de cada episodio, la causalidad no es menos estricta. Para concretarnos al primero, es natural que los dioses envíen al hijo de su capellán a vivir con el detentador del gran secreto: Kāvya Uśanas no recibiría a nadie más que al hijo de un colega suyo. Es natural que la hija de Kāvya Uśanas, que ejerce un todopoderoso influjo sobre su padre, sea sensible a las atenciones de ese encantador muchacho, y no es menos natural que los demonios quieran a toda costa suprimir a esa especie de espía. Al ver que Kāvya Uśanas lo resucita evocándolo desde el vientre de los lobos, resulta ingenioso, pero también natural, que los demonios lo despachen y hagan llegar sus cenizas, mezcladas en una bebida alcohólica, al vientre del resucitador: ¿cómo podrían pensar siquiera que éste se mataría para salvar a su discípulo? En este punto, hay dos actitudes posibles para Kāvya Uśanas: renunciar, en efecto, a evocar a Kaca para que salga de su vientre, o comunicarle el gran secreto antes de beneficiarlo con él, con la esperanza de que le pague con la misma moneda; la insistencia, previsible, de Devayānī, que toma la forma de un chantaje al amenazar con suicidarse, descartaba la primera solución. Por tanto, Kāvya resuelve correr los riesgos de la segunda, y no lo decepcionan: una vez resucitado, Kaca a su vez resucita a Kāvya. Y si es natural que, 500 años después de eso, al terminar su contrato, Kaca quiera regresar a la morada de los dioses con el secreto difícilmente adquirido, no lo es menos que Devayānī, enamorada e imperiosa, pretenda que le paguen sus servicios y exija el matrimonio. Pero se da el caso de que el matrimonio es doblemente imposible: no se casa uno con la hija de su maestro espiritual, y menos aún habiendo vivido varias horas en las entrañas de Kāvya Uśanas, de las que Kaca salió sólo mediante una especie de operación cesárea, convertido literalmente en su hijo según la carne —como él mismo dice, su *guru* se ha convertido en su padre y en su madre—: casarse con Devayānī sería para él cometer un incesto. A partir de entonces, con el carácter que le conocemos a la muchacha, no nos sorprende que la veamos vengarse del ingrato en lo más sensible: anula con una maldición el beneficio que Kaca ha obtenido en mil años de esfuerzos. ¿Cómo no esperar

que a su vez Kaca hiera a la orgullosa en su punto más sensible, condenándola a rebajarse y degenerar el día en que se case?

Es inútil prolongar esta glosa: el lector verificará fácilmente que todo está ajustado a la perfección en los episodios segundo y tercero. Y si acaso uno de los elementos de la cadena de causas y efectos le parece poco riguroso, tendrá que abstenerse de juzgar la obra según nuestra forma de pensar. Por mi parte, no he encontrado sino un punto que al principio puede parecer débil, pero que en realidad no lo es; un punto que, por otra parte, reviste importancia: el dilema en que Kāvya Uśanas se considera como encerrado y del que no sale sino comunicando el secreto de la resurrección. Es necesario —dice— o que Kaca siga muerto, transformado en ceniza, confinado en mi vientre como lo está ahora —y entonces perderé a mi hija, desesperada— o bien que yo lo evoque y él traspase mi vientre como lo hizo desde los vientres de los lobos, y que con ello me mate. Al lector occidental le dan ganas de intervenir aquí, para sugerir una tercera vía, natural y maloliente: que Kāvya espere tranquilamente uno o dos días, o que acelere con una medicina la secuela ordinaria de toda digestión y, cuando las cenizas sean expulsadas junto con los excrementos, resucite a Kaca sacándolo de esa materia desagradable, lo cual no exigirá más operaciones. Pero eso es imposible: el *Mahābhārata,* en el que figura un motivo muy semejante a este caso, prueba que, una vez digerido, un ser absorbido ya no puede ser resucitado.[2] En el tercer canto, el gran sabio Lomaśa relata a Yudhiṣṭhira, cerca del *tīrtha* de otro gran sabio, Agastya, la historia de Vātāpi:

El demonio Ilvala, enemigo jurado de los brahmanes, ha decidido exterminar su raza y recurre a un procedimiento simple. Una por una, o en pequeños grupos, invita a sus futuras víctimas a una buena comida y les sirve asado a su hermano, el demonio Vātāpi, previamente transformado en chivo, degollado y cocinado. En cuanto han terminado el platillo, llama a Vātāpi por su nombre y éste surge, intacto, atravesando el flanco del o de los comensales, quienes, por supuesto, no sobreviven. Ilvala ya ha diezmado el número de brahmanes que existen en la Tierra, cuando una intriga, muy interesante, pero que aquí no viene al caso, lleva a su morada al sabio Agastya, superbrahmán, acompañado de tres reyes. Ilvala lo recibe bien, transforma a Vātāpi en chivo y prepara el plato. Los tres reyes están espantados. Agastya los tranquiliza: "No os turbéis —les dice—; sólo yo me comeré al gran Asura." En efecto, en el transcurso del festín, Agastya se come todo el chivo, ante la alegría del anfitrión, que sólo detesta a los brahmanes. Cuando, después de la comida, Ilvala llama en voz alta a su hermano, no ocurre nada, sino que Agastya deja

oír una ventosidad formidable, tan sonora como una nube cargada de truenos. "¡Sal, Vātāpi!", grita varias veces Ilvala. Agastya le explica entonces, riendo: "¿Cómo podría salir el Asura, si ya lo he digerido?" Cosa fácil para un sabio de la clase de Agastya, el milagro ha consistido en provocarse una digestión instantánea, que llegó a su término antes de que Ilvala tuviera tiempo de ejecutar su truco ordinario. Pero vemos que una digestión completa, acelerada o no acelerada, tiene el efecto de suprimir cualquier maniobra de la técnica de resurrección muy semejante a la de Kāvya Uśanas. La historia de Vātāpi establece, por tanto, que el dilema en que se había visto Kāvya era muy arduo, además de que debía decidirse pronto, antes de hacer la digestión. Ciertamente, se podría objetar que las cenizas, al no digerirse, de todas maneras se habrían evacuado intactas, en el plazo relativamente breve que ya sabemos; pero esto sería exigir demasiado de la información sobre fisiología del narrador.

Frente a esta novela tan minuciosamente construida, Irán no nos presenta una novela que pueda superponérsele, sino, en forma sencilla —ilustrados o utilizados en relatos fragmentarios distintos y compuestos en épocas diferentes—, un carácter homólogo, una situación homóloga relacionada con Dios y con los demonios, una riqueza homóloga, una receta homóloga que permite curar (o no curar) una herida mortal, y otra que permite transformar a los viejos en jóvenes. Por consiguiente, ganamos, para la prehistoria indoirania, un *tipo* de *kavi* mítico, no su *historia*.

Otras tradiciones sobre Kāvya Uśanas

Pero, en India misma, el largo y coherente texto del primer canto no agota lo que sabían los autores de la epopeya sobre Kāvya Uśanas; pero es el caso que estas informaciones, ajenas a lo que acabamos de estudiar, o que no dan sino variantes remotas del tema, también se acercan a algunos elementos del expediente iranio.

La narración más extensa se lee en uno de los dos cantos enciclopédicos, formados con aportaciones de más de una época, en los cuales Bhīṣma, muerto a plazo al borde del campo de batalla de Kurukṣetra, agobia a y a algunos otros con las maravillas y las escorias de su sapiencia de todo género. Como muchas de las enseñanzas, ésta se da en un marco y con coloración śivaítas: ya está lejano el tiempo feliz en que el capellán de los demonios podía tener en jaque al poder de un dios eminente, pero ordinario, como Indra; es a una divinidad superior, Śiva, a la que tendrá que enfrentarse en sus empresas.[3] El

poeta comienza por un intensivo y halagador interrogatorio por parte de Yudhiṣṭhira, al cual, como es frecuente en este pasaje del poema, Bhīṣma no responde íntegramente:

> ¿Por qué el *ṛsi* celeste, el magnánimo Uśanas, llamado también el *kavi,* abrazó el partido de los demonios y se opuso a los dioses? ¿Por qué quiso disminuir la energía de los dioses? ¿Por qué los demonios siempre estuvieron en guerra con los más eminentes de los dioses? ¿Por qué razón Uśanas, dotado con el esplendor de los inmortales, recibió el nombre de Śukra? ¿Cómo se ganó este grado de excelencia? ¿Por qué, aunque estaba dotado de tan gran energía, no logró ir hasta el centro del firmamento?

La respuesta a las primeras preguntas no se da sino con una alusión a un "justo agravio" que el *kavi* habría tenido contra los dioses, alusión que aclara el autorizado comentario: a petición de Indra, la madre de Uśanas había sido decapitada por Viṣṇu. Aunque el *Mahābhārata* no menciona esta leyenda, el VāyuPurāṇa la desarrolla, pero de tal manera que no explica lo que debería explicar:[4] en efecto, Uśanas ya había aceptado desde antes entrar al servicio de los demonios, y el asesinato de que es víctima su madre es la consecuencia y no la causa de este compromiso. En ausencia de Uśanas, que había ido a pedir a Mahādeva-Śiva el *mantra* que le daría el éxito, los demonios, abandonados a sí mismos y aterrorizados por los dioses, recurrieron a Divyā, la madre de su capellán, esposa de Bhṛgu. Al tomar en serio su papel, ésta no tuvo más ocurrencia que despojar a Indra de su rango e incendiar el mundo de los dioses. A petición de Indra, que por otra parte entró en su cuerpo, Viṣṇu la mató, y luego antes de resucitar a su mujer, Bhṛgu condenó al gran dios, mediante una maldición, a nacer siete veces en forma humana… Pero volvamos al decimosegundo canto del *Mahābhārata.* Allí leemos esto, que responde bien a las demás preguntas de Yudhiṣṭhira: por el poder de su *yoga,* Uśanas penetró en la persona del dios Kubera, señor del tesoro de Indra; privándolo de su libertad a la manera de los diablos instalados en nuestros posesos, le robó todas sus riquezas y luego salió del dios llevándose todo. Kubera se quejó con Maheśvara-Śiva, el cual, muy enojado, decidió liquidar al culpable. Lo acechó, con la lanza por delante, dispuesto a golpearlo. Otra vez con la fuerza de su *yoga,* Uśanas se puso inmóvil en el único sitio en que la lanza no podía herirlo: en el extremo mismo del arma. Pero Śiva dobló su lanza, lo sujetó con la mano y se lo tragó. Uśanas empezó entonces a circular en las augustas entrañas. Śiva se entregó a grandes privaciones y austeridades, pero pronto —al cabo de

varios millones de años— advirtió que, lejos de aniquilarlo, la penitencia había hecho prosperar y crecer a su parásito. Volvió el dios a entregarse a las prácticas del *yoga* y cerró todos sus orificios naturales. Uśanas, por su parte, sin dejar de cantar alabanzas al dios que lo retenía, volvió a dar sus paseos por todo el cuerpo divino. Tanto paseó Uśanas por todo ese cuerpo, que Śiva reconsideró y volvió a tomar su primera resolución: "¡Sal por mi uretra!", le gritó, para estar seguro de ver al culpable en cuanto lo liberara. Uśanas, que sin duda había previsto salir por detrás, tuvo mucho trabajo en encontrar la salida por delante y erró algún tiempo en vano, "quemando energía de Mahādeva". Por fin logró salir: de ahí le vino su nombre de Sukra (*śukra,* "orina"). También fue por esta torpeza final (?) por lo que no logró (*Śukra,* en el sentido de "estrella de Venus") llegar al centro del firmamento. Una vez afuera, Uśanas estaba de nuevo expuesto a la lanza de Śiva, pero la mujer de éste, la diosa Umā, se interpuso, convirtiéndose así en la madre del liberado[5] y dándole, al mismo tiempo, un padre: "El que se ha convertido en mi hijo no debe ser muerto por ti, ¡pues quien haya salido del vientre de un dios no merece la muerte!", dijo.[6] Śiva sonrió y dejó que se fuera Uśanas.

Esta novelita nos recuerda los "concursos de chamanes" de las literaturas de Asia del Norte, y tal es, sin duda, la coloración ordinaria de estas historias śivaítas. Pero también se reconocen allí, utilizadas de diferentes maneras, varias características importantes del personaje. Antes que nada, habiendo despojado de sus riquezas al dios, Uśanas se volvió fabulosamente rico y, como se dice en el tercer canto de la epopeya, fue el amo de los tesoros del universo. Además, al desempeñar Uśanas y Śiva, respectivamente, los papeles que son los de Kaca y Uśanas en el primer canto, es decir, al ser Uśanas prisionero y no ya prisión, la escena que se desarrolla en los intestinos de Śiva está, evidentemente, inspirada en la otra y desemboca en la misma situación. Que haya salido por deyección o por micción, el ser que ha vivido en el vientre del otro se ha convertido en su hijo, y esta paternidad visceral tiene los mismos efectos morales y jurídicos que la procreación ordinaria: Śiva ya no puede matar a Uśanas, y sería para Kaca un incesto casarse con la hija de Kāvya. También es notable que, aunque de maneras diferentes y en diversas etapas del proceso, sea un personaje femenino, la mujer de Śiva, la que salve a Uśanas, y que sea la hija de Uśanas la que salve a Kaca.

Por otra parte, recordemos que el iranio Kay Ūs se había metido en la cabeza la ambiciosa idea de ocupar el cielo, que Dios lo dejó avanzar con sus tropas hasta cierto punto y luego, "cuando hubo pasado las nubes", lo arrojó a la tierra, donde, según uno de los textos, se encontró despojado de su inmortalidad

natural: "Aunque haya entrado en el mundo celeste —dice *Aogəmadaēča,* 60—, no puede escapar del dominio de la muerte". Ahora bien, Bhīṣma enseña a que, como consecuencia de haber pasado por la uretra de Śiva, Śukra —se trata ahora, como lo he señalado, de su interpretación como el planeta Venus— "no logra ir al centro del firmamento". Acaso veamos aquí dos interpretaciones diferentes de una reflexión que ya es indoirania, y quizá de modalidad astronómica o en todo caso cosmológica, en que se haya asimilado el área cubierta por el fallido ataque al cielo, que se haya asimilado al campo limitado de la aparición de Venus…

Los textos purāṇicos dan (acabamos de dar un ejemplo de ello, *VāyuPurāṇa*) algunas otras indicaciones sobre el comportamiento y las aventuras de Uśanas. Se trata casi siempre de episodios de la guerra entre los dioses y los demonios, orientados hacia la mayor gloria del salvador, que a veces es Viṣṇu y a veces Śiva. La mayoría de estos episodios son variaciones o proliferaciones de tradiciones ya conocidas. Así, aun después del *VāyuPurāṇa,* hemos visto que Uśanas deja a los demonios solos, expuestos a los golpes de los dioses, mientras él va a pedir a Śiva el *mantra,* la fórmula que le dará la victoria: atenuación, sin duda, de la "ciencia de resurrección" que, en el primer canto, debía asegurar la victoria de los demonios. En otro pasaje, también se habla de una breve ausencia —de diez años— del capellán de los demonios;[7] pero era para vivir de incógnito con una señorita, hija de Indra; Bṛhaspati, capellán de los dioses, aprovechó la ocasión; se presentó a los demonios bajo el aspecto y con los rasgos de Uśanas, y fingió llevarles el *mantra* de la victoria que, según él, había aprendido; los demonios aceptaron, se instaló a vivir entre ellos, y no fue para nada bueno. Transcurridos los diez años, el verdadero Uśanas regresó, de manera que los demonios vieron ante sí a dos hombres idénticos. Eligieron mal y se negaron a creerle al verdadero Uśanas, el cual se retiró, ofendido. Pronto los demonios reconocieron su error; Uśanas se dejó conmover y fue a defender su causa ante Brahma. Éste declaró que, varios millones de años después, recuperarían su poder. De hecho, encabezados por dos discípulos de Uśanas, Saṇḍa y Marka, los demonios hicieron tanto daño a los dioses que Viṣṇu mismo decidió encarnarse: tal es el origen de sus avatares humanos. Evidentemente, en estas historias de brujos añadidas no hay nada utilizable para el especialista en mitología comparada.

Otras peculiaridades resultan más interesantes, como ésta, notable por su carácter funcional: en recompensa por sus formidables penitencias, Kāvya Uśanas recibió de Mahādeva-Śiva tres privilegios: no sería vencido jamás; dispondría

de gran riqueza; gozaría de inmortalidad.[8] Recordemos la tradición irania sobre los castillos de materiales preciosos, en los cuales Kay Ūs instalaba sus riquezas, además de afirmarse como maestro de las tres funciones, alojaba a sus vacas en unos, sus caballos o sus armas en otros, y a veces a su *mobad* en otro, reservándose el más suntuoso; además, las fuentes de estos palacios, entre otros privilegios, conferían la inmortalidad, esa inmortalidad que otros textos atribuyen directamente a Kay Ūs, por lo menos hasta que se le ocurrió su insensato ataque contra el cielo.

Estas concordancias son de gran valor, pero sólo aumentan un poco, estáticamente, el total de las características y, sobre todo, de los privilegios que son comunes a Kāvya Uśanas y a Kay Ūs: como sucede con el primer canto del *Mahābhārata,* no permiten entrever "una novela prototipo" en la que ya se hubieran utilizado dinámica y armoniosamente en una intriga unitaria. Ni siquiera hemos tratado de comparar esta novela del primer canto con "la novela de Kay Ūs", la cual, con ligeras variantes, se lee en la mayoría de los textos procedentes de la época musulmana, en Firdusi y sobre todo en Tha'ālibī, y de la que el *Gran Bundahišn* (33, 8-10), nos da ya un resumen cuya existencia garantiza que ya se había constituido en el famoso *XvatāyNāmak,* hoy perdido, así como sus primeras adaptaciones, y que parece haber sido la fuente principal de toda esta literatura épica y de todos estos testimonios tardíos de la "tradición nacional".[9] Si no analizo aquí este relato persa, es porque está mucho menos sólidamente organizado que la novela hindú, y porque yo mismo lo he comparado con la novela hindú sin poder notar ningún paralelismo en la articulación de los episodios.

VI. MAESTROS Y DISCÍPULOS, HOMBRES Y MUJERES

El discípulo en el cuerpo del maestro, el nieto en el cuerpo del abuelo

La lista de las correspondencias fragmentarias aún no se ha completado. Existen algunas difíciles de apreciar y hasta de delimitar, pero que, apoyadas en las precedentes, merecen por lo menos que reflexionemos en ellas. He aquí dos ejemplos.

Acabamos de ver que el episodio de Kaca cautivo en las entrañas de su maestro había captado la imaginación de los poetas hindúes para producir, vuelta contra Kāvya Uśanas y amplificada a la talla del "gran dios", una variante śivaíta. Quizá ese episodio era más esencial de lo que parece a primera vista para el personaje; para el papel de *kavi.* En todo caso, la tradición pehlevi y épica de Irán relata sobre Kay Ūs (Kaūs) algo diferente, pero que tiene el mismo sentido.

Cuando este rey intentó escalar el cielo, dice *Dēnkart,* IX, 22, 7-12,[1] resumiendo el *Sūtkar Nask,* el castigo fue múltiple: la Gloria de los Kavi lo abandonó; Kaūs cayó a tierra y huyó hacia el mar Vurukaša; y, lo que era una amenaza más inmediata, el mensajero ordinario de Dios, Nēryōsang, lo persiguió para matarlo. Pero, pisándole los talones, la *fravaši* de su futuro nieto, Kay Xusrōy —hijo de su hijo— lo protegió. Le gritó a Nēryōsang, que trataba de apartarla, pues se identificaba de antemano con aquel de quien sería a la vez el alma y el ángel de la guarda:

> ¡No lo mates, oh Nēryōsang, promotor del mundo! Pues si matas a este hombre, ¡oh Nēryōsang, promotor del mundo, un *dastur* destructor del Tūrān no nacerá, pues este hombre [Kaūs] engendrará a otro hombre que se llamará Siyāvaxš, y de Siyāvaxš seré engendrado yo, que soy Xusrōy; yo, que atraeré al más heroico *(vīrtom)* de Tūrān [Frāsiyāp], a aquél que destroza a numerosas tropas y ejércitos [...], es decir, que seré yo el que (revirtiendo la fortuna de las armas) destrozará sus tropas y ejércitos, el que rechazará y hará huir a a lo lejos al rey de Tūrān.

Estas palabras impresionaron a Nēryōsang. Renunció a matar a Kaūs, cuya única sanción fue, entonces, que se convirtiera en mortal.[2]

Frāsiyāp (en avéstico, Fraṅrasyan) es, en efecto, el gran jefe fabuloso cuyas guerras contra varios de los kayánidas y también su guerra contra Manuščhir simbolizan, en la interpretación histórica, el conflicto permanente de Irán con Turán, y, en efecto, por mano de Kay Xusrōy (Husrav), el primer "Chosroès", terminarán su realeza y su vida.

La epopeya de la época musulmana no ignora este motivo, pero la *fravaši* de Xusrōy y la patética escena que anima desaparecen, sustituidas por una simple reflexión de Dios: "Kay Kaūs cayó miserablemente y se desmayó —dice al-Tha'ālibī—;[3] pero Dios no quería que él pereciera, pues sabía, y había decretado, que de Kay Kaūs naciera Siyāvūš y, de Siyāvūš, Kay Khosroa, que debía matar a Afrāsyāb".

A diferencia del ambiguo y cambiante Kay Ūs, cuyas relaciones con Dios oscilan entre la sumisión y la rebeldía, Kay Xusrōy, hijo del desdichado hijo de Kay Ūs, será del todo "bueno": y no sólo para Dios, también para Irán. Mientras que las imprudencias políticas y la inestabilidad religiosa de Kay Ūs causaron en varias ocasiones grandes dificultades al imperio, Kay Xusrōy lo libró definitivamente de su constante enemigo. Pero el episodio de Nēryōsang y de la *fravaši* pone de manifiesto, entre estos dos seres disímbolos, una solidaridad que es el fundamento mismo de la idea dinástica: es necesario que Kay Ūs sobreviva, a pesar de su revuelta contra Dios, para que venga al mundo el útil, el piadoso Kay Xusrōy; e, inversamente, para que el actual Kay Ūs escape del castigo, es necesario que intervenga la previsión (o la *fravaši,* o la voz) de su futuro nieto. Están indisolublemente ligados por la fisiología, pues uno contiene en forma virtual al otro en su cuerpo, y cada cual salva al otro.

Hemos entrevisto en páginas anteriores cómo el *kavi*-rey de Irán ha podido salir del *kavi*-brujo de los tiempos indoiranios, lo cual está aún claro y original en el *R̥gVeda* y se ha conservado en la epopeya hindú como una variante particular de la especie brahmana. Entrevemos ahora algo más: los *kavi* iranios forman una *dinastía* constituida por la solidaridad de las generaciones, la herencia de padres a hijos; los *kavi* hindúes, y sin duda ya desde los indoiranios, forman una *corporación,* cuyos miembros son solidarios y en la que el saber se transmite de maestro a discípulo. Para que la buena realeza conserve a Irán, para que "la Gloria de los Kayánidas" siga su trayectoria de cabeza en cabeza, es necesario que ambas se transmitan regularmente, donde cada término de la genealogía es, en su rango, tan importante como los otros; asimismo, en la corporación de los brujos, para que la *vidyā,* el *kāvya*, el saber sobrenatural que constituye su bien común y su justificación se prolongue, el

discípulo no es menos importante que el maestro y cada cual tiene necesidad del otro. El epíteto de Uśanas, Kāvya, "hijo de *kavi*", quizá dé testimonio de una situación en que el discípulo era a menudo también el hijo, o en que la corporación ya se orientaba hacia la fundación de la dinastía. Es en esta perspectiva donde el episodio de Kaca, hablando desde el interior de Kāvya Uśanas, adquiere su verdadero sentido: el joven Kaca está vinculado al partido de los dioses, y Kāvya Uśanas al de los demonios; pero, en esta forma de la ideología hindú, la diferencia de afiliación tiene poca importancia y no entraña ninguna nota moral; Kaca no tiene mérito absoluto por servir a los dioses y la elección inversa que ha hecho Kāvya Uśanas no es un pecado; la moralidad está en otra parte: en el seno de la corporación (que el *Mahābhārata* asimila a la clase brahmánica) a la que ambos pertenecen. Al reconocer esta divergencia entre los sistemas de coordenadas, la escena es similar a aquella en que la *fravaši* presta su voz a Kay Xusrōy, quien está contenido en estado de germen en el interior de Kay Ūs. Enfocado desde otro punto de vista, el motivo se ocupa además de una "salvación recíproca": si Kāvya Uśanas no aceptara perecer al resucitar a su discípulo, con la esperanza, con la confianza de que éste lo resucitará a su vez, Kaca estaría perdido; si el discípulo no fuera fiel a su deber y no resucitara a su maestro, Uśanas estaría perdido; en una y otra hipótesis, la corporación sufriría grave daño.

Por tanto, es posible que diversamente tratada sea, por una y otra parte, una escena concebida en tiempos muy antiguos para expresar sensiblemente la solidaridad entre los veteranos y los novicios en el interior de una corporación de magos, y luego, por la evolución de ésta, en el interior de una dinastía.

Amores prohibidos y venganzas de las mujeres

El segundo paralelismo se refiere al papel de la mujer, aquí hija, allá esposa, en las novelas de Kāvya Uśanas y de Kay Ūs.

El lector ciertamente habrá notado que el temible, el intratable Kāvya Uśanas está en todos los episodios a las órdenes de su hija Devayānī, la cual, casi siempre, o bien lo decide para que haga lo que él no tiene ganas de hacer (por ejemplo, en la última y peligrosa resurrección de Kaca), o excita su ira para que ponga sus poderes al servicio de la venganza de Devayānī (por ejemplo, en la esclavización de la hija del rey de los demonios y en el envejecimiento repentino de Yayāti). Los dioses conocen perfectamente esta debilidad de Uśanas, por lo que, al enviarle a Kaca como discípulo, recomiendan al joven

ganarse el favor del padre, pero especialmente el de la hija. El influjo de Devayānī sobre su padre no es sino una manifestación de su imperiosa energía. El primer episodio de la novela, que hemos analizado desde el punto de vista de Kāvya Uśanas, es en realidad la asociación de dos temas: las relaciones sin una sola dificultad entre el discípulo y el maestro, y las relaciones, que evolucionan de la calma chicha a la tormenta, entre el discípulo y la hija del maestro. Tanto por sus atenciones como por sus cualidades, Kaca adquiere fácilmente el favor de Devayānī, y es gracias a la doble (o triple) intervención de ésta como es evocado desde la muerte y, a la postre, como adquiere el secreto que había ido a buscar para los dioses. La situación se deteriora enseguida, cuando el joven quiere irse; Devayānī declara que lo ama y, en nombre del reconocimiento que le debe, quiere obligarlo a una unión que sería doblemente culpable: uno no se casa con la hija de su maestro espiritual, que es como una hermana; y mucho menos se casa uno con la verdadera hermana, que es la hija del hombre en cuyas entrañas, por una circunstancia particular y felizmente rara, has estado colocado, y que así a la vez se ha convertido en tu padre, puesto que es varón, y en tu madre, puesto que te ha llevado en sus entrañas; así pues, Kaca no cede, Devayānī no se resigna, y sigue un intercambio de maldiciones en el que Devayānī toma la iniciativa: el secreto que tan penosamente ha adquirido Kaca será ineficaz en sus manos; Kaca se consuela diciendo que lo transmitirá a otros. De manera que, por culpa de la hija de su maestro y del amor incestuoso que ella le declara sin que él le corresponda, Kaca no habría sido, entre su maestros y aquellos a quienes informará, sino un transmisor, personalmente al margen del poder mágico que le habría dado el saber adquirido.

La novela de Kay Ūs contiene un episodio importante y largo cuya analogía con éste es muy clara, si recordamos que lo que en India es "corporación" en Irán se convirtió en "dinastía", y que la relación de padre a hijo se sustituyó con la relación de maestro a discípulo. De su primer casamiento, Kay Ūs tiene un hijo dotado de todas las cualidades, llamado en pehlevi Siyāvaxš, y en persa, Siyāvūš. La joven mujer a la que el rey ha traído de Arabia porque ella lo ha salvado de morir de hambre durante su cautiverio, y con la que se ha casado, ve a este muchacho en cuanto ella llega al palacio y, a partir de ese encuentro, la historia se fragua en un molde novelesco muy conocido:

> Le ocurrió a Sudābeh —escribe al-Tha'ālibī—,[4] en cuanto vio de lejos a Siyāvūš, lo que le había sucedido a la mujer del gobernador de Egipto con José el verídico: se enamoró perdidamente de él; la tierra entera, tan vasta, le pareció

estrecha, su voluntad se aniquiló y su pasión por Siyāvūš llegó a los últimos límites […].

Y sigue un relato que, entre los mejores narradores, contiene mucho de Laclos y un poco de Sade, y cuyos detalles no vienen al caso aquí.[5] Al emplear el influjo que ejercía en el padre del muchacho, la reina obtiene, contra los deseos del interesado, que el hijo tenga acceso al gineceo. Obediente, éste entra allí una o dos veces, pero resiste a las más imperiosas solicitudes y a las tentaciones mejor maquinadas. Entonces viene la venganza de la reina; la acusación calumniosa, e incluso la sombra de un pretendido aborto, de todo lo cual escapa Siyāvūš mediante el honrado milagro de una ordalía. Pero ya no puede soportar aquello: solicita y obtiene de su padre, en el frente de la guerra con los turanios, un mando en el ejército, que pronto lo llevará a un exilio voluntario entre sus enemigos, que primero lo reciben bien y cuyo rey le dará en matrimonio a su hija, pero que después lo mandará matar sin que haya reinado, aunque engendra un hijo que, repatriado, sucederá a su abuelo paterno, vengará a su padre en la persona de su abuelo materno y vencerá definitivamente a los turanios; ese nieto de Kay Ūs será Kay Xusraw. Así, por culpa de la mujer de su padre y del amor incestuoso que ella le declara y al que él no corresponde, Siyāvūš no tendrá, entre su padre y su hijo, sino el papel de transmisor, personalmente apartado del poder regio que le habría asegurado su filiación.

El modelo de la mujer de Putifar, ¿no habrá hecho sino precisar o captar un relato más antiguo en una senda trillada más familiar? O bien, ¿acaso para darle mayor consistencia al reino han tomado los autores, sin motivo alguno, directa o indirectamente, un relato de la Biblia o del folclor bíblico? El *Bundahišn,* al resumir el relato, dice que Kay Siyāvaxš estuvo al mando del ejército contra el turanio Frāsiyāp, pero que, "por causa de Sūtāvēh, mujer de Kay Ūs, su padre, no regresó a Irán".[6] De época más antigua, aparte de la lista general de los *kavi* que proporcionan dos *Yašts,* que no contiene ninguna precisión y de la que no es seguro ni probable que todos los personajes nombrados se consideren como si hubieran reinado, lo único que dicen las partes conservadas del Avesta sobre Kavi Syāvaršan, padre de Kavi Haosravah, se reduce a esto: que lo mató el turanio Fraṅrasyan, lo cual tampoco implica que este *kavi* haya sido rey; en todo caso, entre Kavi Usaδan y Kavi Haosravah, sobre los cuales —ante todo sobre el segundo— los *Yašts* dan algunos datos, Kavi Syāvaršan no está caracterizado sino por su muerte, y los personajes que son nombrados entre Kavi Usaδan y él mismo no están caracterizados en

ninguna forma. Por tanto, nos inclinamos a pensar que "la anulación de reinar", que recae sobre el hijo de Kay Kaūs por culpa de la mujer de éste, prolonga un motivo antiguo e importante de la leyenda de Kavi Usaδan. Si adoptamos este criterio, la analogía de "la anulación del poder" que recae sobre el discípulo de Kāvya Uśanas por culpa de la hija de éste nos permite remontar este motivo a tiempos todavía más remotos, hasta la época indoirania, y sin duda, como todo cuanto aparece en este conjunto de narraciones, en forma más cercana al *Mahābhārata* que al *ShāhNāmeh.* Pero, si esto es así, ¿qué sentido daremos a este poder de una mujer, esposa o hija, sobre el gran *kavi,* y al efecto fatal de su intervención en las relaciones normales entre maestro y discípulo (entre el rey padre y el príncipe heredero, en la evolución irania)? En este punto, donde se nos escapa toda afirmación objetiva, podemos formular diversas hipótesis sin comprometernos con ninguna; sobre todo, la que a continuación se esboza.

En la "corporación" de los brujos *kavi,* como entre los gitanos de nuestro tiempo, las mujeres habrían tenido un lugar más importante en la sociedad, más activo que el atribuido a las mujeres en los medios sacerdotales ordinarios *(brāhmaṇī, flāminica…).* En sus relaciones con un *kavi,* sus empleadores habrían de respetar a su mujer, a su hija, a su madre. Así se explicaría también, en la literatura purāṇica, el papel de la madre de Kāvya Uśanas: los empleadores de su hijo, durante una ausencia prolongada de éste, se dirigen a su madre, que, en efecto, asume la dirección de las operaciones. Un lejano refuerzo a esta hipótesis quizá lo proporcione la única sociedad, por lo menos en parte indoeuropea, en que aparece el título de *kavi:* la sociedad de los lidios.[7] Porque si bien en las inscripciones en lengua lidia *kave-* puede ser lo mismo un sacerdote que una sacerdotisa (aparece otra vez *"kavi* de Bakkhos y de Armás"; pero también otra vez *"kavi* de Deméter"; los otros *kavi* no tienen precisión), la palabra se lee únicamente como título de una sacerdotisa de Artemisa, en acusativo, καυειν, en cuatro ejemplares de una fórmula griega estereotipada: ὁ δῆμος ἐτείμησεν Μελετίνην Θεογένους καυειν ἱερατεύσασαν ἀξιὼς τῆς θεοῦ, "el pueblo ha recompensado a Meletine, hija de Teógenes, [nombrándola] *kave-,* porque ella ha ejercido dignamente la función de sacerdotisa de la diosa".

Pero este poder particular de las mujeres habría tenido su reverso, por lo menos en el "folclor de la corporación", y en todos sentidos en donde los *exempla* de cualquier sociedad hacen notar los peligros que entraña un gobierno femenino, o influido por las mujeres, o en donde se reconoce a éstas una gran libertad.

Porque, en primer lugar, como todo el mundo lo sabe, a las mujeres les falta el buen juicio. Así, en la leyenda purāṇica que acabamos de evocar, la conducta de Kāvya Uśanas y la de su madre, llamada a suplirlo en su ausencia, son muy diferentes; mientras él (y es lo que explica su ausencia) se va a ver a Śiva para pedirle una "fórmula de victoria" en la guerra que sus clientes sostienen contra los dioses, su madre, en cuanto se encuentra al mando de los demonios, echa a perder la situación aplicando una estrategia excesiva y caótica: ataca a la realeza misma de Indra, incendia el mundo de los dioses, viola el pacto tácito por el cual los estados mayores de todo par de beligerantes se prohíben ciertos abusos, y provoca la intervención siempre temible de Viṣṇu, que la decapita. Luego, existe el riesgo de los deseos y sentimientos imperiosos: es ese peligro el que coinciden en ilustrar los hindúes y los iranios en las dos novelas que compusieron después de su separación, a partir de concepciones antiguas, las pasiones igualmente intempestivas de la hija de Kāvya Uśanas y de la mujer de Kay Ūs. Notemos que, como efecto de estos desórdenes, lo que ambas novelas hacen resaltar sobre todo es el desorden que resulta de ello en la *transmisión* normal, de hombre a hombre, de un poder (político o mágico): el hijo del rey Kavi Usa(δa)n no se convierte en el rey que debería ser por la ley de la herencia; el discípulo del *kavi*-brujo Uśanas no resucita a los muertos, como debía hacerlo en virtud de la enseñanza recibida.

VII. LA INVENCIÓN DE UNA DINASTÍA

Los kayánidas, ¿dinastía histórica?

Aunque demos por buenas las concordancias que hemos intentado resaltar en el capítulo anterior, resulta evidente que en su desarrollo y en el agrupamiento y la importancia relativa de los episodios ambas novelas, la hindú y la irania, no tienen nada en común: se trate del carácter y de los modos de acción del personaje o de la "sociedad *kavi*", los diversos acercamientos no han puesto de manifiesto sino unos *motivos,* introducidos e ilustrados aquí y allá de maneras muy diferentes. Y no olvidemos que, excepto la novela del primer canto del *Mahābhārata* y de aquella otra que el *XavatāyNāmak* ha proporcionado a los intérpretes de la "tradición nacional", muchísimos motivos "fuera de la intriga o de la trama" están documentados: del *R̥gVeda* a los Purāṇa, por una parte; por la otra, en la sistematización de la historia de los kayánidas.

Pero lo que hemos aprendido mediante estas reflexiones comparativas nos basta para orientar de manera distinta el problema que Arthur Christensen planteó (y que suele seguirse planteando como él lo hizo) después de haber expuesto los datos del Avesta conservado y antes de considerar los datos que ya existían en la época sasánida, problema que expuso al final del segundo capítulo de su libro y que resolvió, sin tomar en cuenta más textos que los de Irán, en estas cuantas palabras: "¿Es el periodo de los *kavi* mítico o histórico?"[1] Christensen respondió que es histórico, basándose en lo que él llama "hechos", cuatro hechos, que son los siguientes:

1) Hay oposición de tipo entre los ocho *kavi* y los reyes que los preceden en el esquema de los *Yašts:* Haošyaṅha, Taxma Urupi y Yima. Mientras que éstos son evidentemente "míticos o legendarios (aniquilador del dragón, etc.)", los *kavi* no realizan —salvo que se les agreguen motivos míticos, tomados del Tricéfalo, en las partes que se refieren a su adversario turanio Fraṅrasyan— sino "hazañas heroicas del todo humanas": "no debe confundirnos que unas tradiciones posteriores a los *Yašts* hayan amplificado con episodios míticos la historia de Kavi Usaδan y la de Kavi Haosravah", puesto que aun ciertos per-

sonajes más tardíos, y seguramente históricos, han recibido propiedades "sobrenaturales".

2) Los primeros reyes, seguramente míticos, no reciben jamás el título de *kavi,* propio de los iranios orientales y con toda seguridad histórico, como título regio, de los reyezuelos de la época de Zoroastro.

3) Los nombres de varios de los ocho *kavi* —Aršan, Byaršan, Syāvaršan— son de tipo prezoroástrico, lo cual es normal para una dinastía que ha precedido, por poco tiempo sin duda, a la predicación zoroástrica.

4) Si se admite, como lo dice la tradición posterior y como es verosímil, que los cuatro *kavi* que van de Kavi Usaδan (el tercero) a Kavi Byaršan (el sexto) no son padres e hijos sino hermanos, "se podrá suponer" que estos cuatro *kavi* primero reinaron separadamente en cuatro territorios que enseguida fueron sometidos por uno de ellos, Kavi Usaδan, cuyos *Yašts* dicen "que reinó en todos los países, sobre los hombres y sobre los demonios", territorios que él transmitió al último *kavi,* Haosravah, su nieto.

Y he aquí la imagen que propone Christensen:

> Al fin y al cabo, no sería muy aventurado suponer que la serie de los *kavi* nos da un esquema histórico que abarca el periodo que va desde la instalación de los arios emigrados a Irán oriental bajo un régimen monárquico bien organizado hasta la reforma de Zoroastro.
>
> Si se acepta esta argumentación, las informaciones que podemos obtener de los *Yašts* tendrán cierto valor para elucidar la historia, desconocida por cualquier otro medio, del Irán oriental en los tiempos preaqueménidas. Ante relatos que pretenden ser historia y cuyo carácter general no es contrario a la admisibilidad de una realidad histórica, el buen procedimiento consiste, en mi opinión, en no buscar allí mitos a toda costa, sino en considerar estos relatos como si tuvieran por lo menos un fondo de verdad, y en examinarlos a la luz de las leyes psicológicas de la formación de las leyendas.
>
> En los países situados entre los desiertos centrales de Irán y la cuenca del Indo, las tribus arias, procedentes del norte, organizaron una monarquía con reyes a los que se designaba con el título de *kavi*. Uno de estos *kavi,* Usaδan, reunió bajo su dominio todo el territorio ario; hubiera podido decirse de él lo que el *Yašt* 10 (13-14) dice poéticamente de Miθra, que "miraba toda la morada aria, en que las aguas anchas ruedan sus ondas hacia Iškata y Puruta, hacia el Margiana, la Areia, Gava (la Sogdiana) y la Corasmia". Tenía un adversario poderoso: Fraṅrasyan, gran jefe de las tribus turanias, que probablemente era también de raza aria. Éste, que mandó matar a Syāvaršan, hijo de Usaδan, y a otro persona-

je distinguido, Ağraēraθa, de la familia de los Narávidas, logró apoderarse del Xᵛarənah *kavien,* es decir, logró hacerse *kavi* y, dominador de los arios, combatió y mató a un encarnizado enemigo de éstos, que la tradición llama con un nombre de apariencia irania: Zainigav. Pero Haosravah, el hijo de Syāvaršan, lanzó una campaña contra Fraṅrasyan y le arrebató el poder. Fraṅrasyan intentó en vano, varias veces, recuperar la Gloria divina que, según la creencia de los iranios, no acompaña sino a los reyes legítimos; varias grandes batallas que se entablaron en una comarca de bosques terminaron la guerra: Fraṅrasyan fue derrotado, junto con Kərəsavazdah, que era el sostén principal de su trono, y a ambos los encadenaron y los mataron en venganza por haber asesinado a Syāvaršan y a Ağraēraθa. Esta guerra épica ha causado una impresión imborrable en los espíritus y, desde tiempos muy remotos, la leyenda empezó a adornar al usurpador con los motivos tomados del hombre-dragón, Aži Dahāka.

Con Haosravah terminan, al parecer, los tiempos gloriosos de los *kavi.* Se conservaba el recuerdo de un hijo de Haosravah, Āxrūra, que no había tenido el título de *kavi.* En el periodo siguiente, los países del Este fueron dominados, evidentemente, por reyezuelos que se daban el título de *kavi.* Entre ellos figuraba Kavi Vištāspa, el converso, el protector de Zoroastro.

Análisis de los argumentos de Arthur Christensen

Ya desde el momento en que Christensen lo publicó, este cuadro, con el método que lo justifica, debió de dar pie a muchas objeciones de detalle y de principio. Ante todo, de los cuatro "hechos" que supuestamente lo justifican, algunos se presentan de manera inexacta y los demás no se ajustan necesariamente a las conclusiones que se nos invita a obtener de ellos:

1) Ni los tres primeros reyes del "esquema de los *Yašts",* ni los héroes Θraētaona y Kərəsāspa, son "más míticos" que los *kavi;* son sólo mitos más fantásticos y, sobre todo, más detallados, más pintorescos que aquellos a quienes los *Yašts* honran como a los únicos dos *kavi* sobre los que dan algunos detalles, Usaδan y Haosravah. Del primero, en la forma corta del nombre, Usan, nos enteramos simplemente de que poseía una fuerza prodigiosa (*Yašt* 14, 39) y que llegó a tener el más alto poder sobre todos los países, sobre todos los hombres y todos los demonios (*Yašt* 5, 45-47). Al excluir a los demonios en su reconstitución histórica, Christensen no ve en estas últimas palabras sino una expresión imaginada que significa que un rey histórico llamado Kavi Usaδan había logrado la unidad del Irán oriental. Ahora bien, los *Yašts* no

dicen nada más de la persona de Haošyaṅha, el primer rey "mítico", sino que desarrollan y analizan cada término: Haošyaṅha pide a la diosa de las Aguas (*Yašt* 5, 21): "Dame esta felicidad [...], que yo logre el imperio supremo sobre todos los países, sobre los demonios y sobre los hombres, los brujos, los tiranos, los *kavi* y los *karapan;* ¡que abata yo a los dos tercios de los demonios mazanianos y a los desalmados varənianos!" Con una ligera variante, pide a la diosa Drvāspā (*Yašt* 9, 4): "Dame esta felicidad [...] ¡Que sea yo vencedor de todos los demonios mazanianos, que no huya yo por temor a los demonios, sino que todos los demonios huyan ante mí aunque no quieran, aterrorizados, y que se precipiten llenos de miedo en las tinieblas!" Y los otros tres *Yašts* que dirigen plegarias a Vayu (15, 12) y a Aši Vaṇuhī (15, 25) o que hablan de sus éxitos (*Yašt* 19, 26) sólo repiten una u otra de estas fórmulas. ¿En virtud de qué criterio es posible decidir que la victoria "sobre todos los hombres y los demonios" es una representación mítica cuando se trata de Haošyaṅha, y que no es sino metáfora y adorno, expresión "del lenguaje estereotipado de los *Yašts*", cuando se trata de un *kavi*?

2) El "hecho" comprobado sólo se limita a esto: que el paso de la palabra *kavi* en el sentido de jefe político, rey, es propio del Irán Oriental, y por tanto los relatos de los *kavi*-reyes —*sean estos históricos o míticos*— deben proceder de esa parte de Irán.

3) Que tres de los nombres de los *kavi* tengan formas prezoroástricas únicamente hace pensar que, *míticos* o *históricos,* son, en efecto, anteriores a Zoroastro.

4) Está claro que no se trata de un hecho, sino de una suposición que implica de antemano tomar como obvio lo que habría que demostrar.

En cuanto al método, a la reconstitución de hechos históricos a partir de leyendas, de las que no se consignan sino las partes "razonables" o "verosímiles" y se elimina el resto, es un juego tan fácil como arbitrario y, por consiguiente, vano. Además, nos gustaría mucho conocer esas "leyes psicológicas de la formación de las leyendas" que permiten colegir así, objetivamente, "un fondo de verdad"; quizá existan algún día esas leyes; pero en el estado actual de los estudios en este campo no sirven sino para ocultar, tras una expresión rimbombante, las preferencias del crítico.

En realidad, Christensen eludió el verdadero problema, que debió preceder a sus primeras observaciones, problema comparativo cuyo enunciado es simple: ¿aparecen o no aparecen en la comparación entre el iranio Kay Ūs y su casi homónimo hindú, el seguramente mítico Kāvya Uśanas, concordancias que no pueden explicarse ni por el azar ni por haberlas tomado Irán de India? Si la repuesta a esta pregunta es negativa, queda libre la vía para que Chris-

tensen lleve a cabo su empresa, con todos sus riesgos; si es positiva, la empresa está condenada al fracaso de antemano, pues Kay Ūs resulta, sin duda, una figura mítica insertada en la historia. Ahora bien, hoy sabemos que sí existen tales concordancias. Son demasiado numerosas, precisas y singulares para que puedan explicarse por un mero azar. Por otra parte, se excluye el empréstito cultural de India a Irán, puesto que es India la que ha conservado el valor antiguo, mágico-religioso, del término *kavi,* considerablemente alterado en Irán. Por último, hay que decir que el empréstito cultural en sentido inverso tampoco es admisible, puesto que las concordancias no se refieren a lo que se transmite fácilmente como préstamo cultural, es decir, a relatos continuos, sino a propiedades de carácter y modos de acción que se han puesto en escena de maneras diferentes y con valores disímiles en India y en Irán.

Esta comprobación tiene consecuencias importantes. En primer lugar, confirma una vez más que, por encima del silencio o de la escasez en la selección de informaciones que contienen, tanto en India como en Irán, los más antiguos textos, los más recientes, a veces tardíos, han conservado, adaptadas al estilo de su época, ciertas características cuya concordancia obliga a considerarlas en la comunidad indoirania. Por tanto, hay que corregir en este sentido la perspectiva de evolución que propuso Christensen: las "novedades" que los textos pehlevis y la epopeya de la época musulmana consignan sobre Kay Ūs no son nuevas sino en la forma, en su vestimenta, en la fabulación; en realidad conservan un material prezoroástrico. El problema no estriba en saber de dónde se han sacado los fragmentos principales de este material, aquellos que acabamos de reconocer como tema común a estos textos y al *Mahābhārata,* sino en dilucidar por qué las partes conservadas del Avesta, anteriores a todos los *Yašts,* no hablan de estas características.

En segundo lugar, no es sólo este material, estas características, estos modos de acción de Kay Ūs, los que tienen un origen "mítico" —digamos, más modestamente, legendario—; el personaje mismo tiene este origen; sería una acrobacia intelectual admitir que haya existido, en una dinastía de *kavi*-reyes, un hombre auténtico llamado Kavi Usa(δa)n como el legendario *Kavi Uśan indoiranio, y cuyo tipo e historia reales se hubieran olvidado y hubiesen sido sustituidos por el tipo y la leyenda tradicionales de este homónimo. Si se considera histórica en el fondo la dinastía de los *kavi,* será más plausible pensar que, hacia la época media de esta dinastía, los responsables de la "historia" atribuyeron el nombre, su carácter y sus acciones, a un *kavi* célebre pero que pertenece a la fábula.

Otros temas míticos en la historia de los kayánidas: el héroe en el junco marino

Pero —y es éste el tercer tema de reflexión que se impone—, ¿se trata en realidad de una inserción audaz de lo legendario en lo histórico? Dicho en otros términos, ¿no es, al contrario, por contagio, como el conjunto de la dinastía de los *kavi,* con todos sus principales representantes, sospechosa de ser solamente una simple leyenda a la que se le ha dado forma *histórica*?

Ciertamente, la prueba de ello no es posible tenerla sino respecto de Kavi Usa(δa)n: los demás nombres de la dinastía son propios de Irán y no se encuentran en la onomástica hindú, real o legendaria, salvo el del último *kavi,* Haosravah, al que corresponden en los Vedas y en el *Mahābhārata* varios *suśrāvās,* y lo poco que allí se dice al respecto no se presta a ninguna comparación con el expediente histórico de Haosravah; pero este nombre, que significa "de la buena gloria, muy glorioso", y que en griego sería Εὐκλεής, era tan fácil de formar, tan trivial, que no impone la hipótesis de un origen común, como lo hace la compleja concordancia del védico Kāvya *(kavi)* Uśanas con el avéstico Kavi Usan. Sin embargo, advertidos por el caso de este último, debemos estar atentos a lo que los mismos textos dicen sobre los demás *kavi,* ya sean textos persas o pehlevis, que se han manifestado tan conservadores acerca de él. Ahora bien, varios de estos textos no dicen sino cosas maravillosas que no nos atreveríamos a calificar, sin más, de "adición tardía" o de "embellecimiento".

Para uno de los primeros textos, se trata incluso de un tema mítico identificable y cuya existencia, ya desde la época indoirania, se comprobó hace treinta años mediante la concordancia de un episodio del *Mahābhārata* con un relato armenio; ambos ponen en escena al mismo personaje divino.[2] Se trata del dios de la victoria, Indra *Vr̥trahán,* "el que mató a Vr̥tra" (o "destructor de las resistencias") en India, *Vahagn* en Armenia, es decir, en una forma tomada del iranio medio, el *Vərəθrağna* de Irán. El *Mahābhārata* relata que entre su victoria sobre Vr̥tra y la consagración que debería ganarse con ella inmediatamente, Indra desaparece y va a albergarse, con una apariencia diminuta, en el tallo de un junco situado en una isla en medio del océano; es necesario que lo encuentre el dios Fuego y que después lo encante, "lo reínfle" el capellán de los dioses para que salga triunfalmente del tallo, no sin antes haber instituido un sacrificio en que el Fuego y él mismo están estrechamente unidos. Un fragmento de canto de la Armenia mazdeizada relata el nacimiento mismo de

Vahagn: en la estela de una columna de humo, en una llama, se lanza con la apariencia de un joven de cabellos de fuego fuera del tallo de un junco que se encuentra en medio del mar: y así inicia su trayectoria de "ahogador de dragones", *višapakal.*

En los tiempos indoiranios, es seguramente a Indra Vr̥trahan al que pertenece, sea por nacimiento o por renacimiento, esta espectacular epifanía. Pero sabemos que Indra fue una de las principales víctimas de la reforma zoroástrica; se convirtió en uno de los archidemonios opuestos, término a término, a los nuevos arcángeles, y su función de guerrero, corregida, moralizada, puesta al servicio de la buena religión, fue compartida entre un dios tradicional, muy sedentario para los reformadores, Miθra, y una abstracción personificada, la Victoria, Vərəθrağna, en que sobrevive muy transparente el título del dios degenerado. La leyenda armenia de Vahagn prueba que, en ciertas formas del mazdeísmo, el tema del dios guerrero que espera en el interior de un junco marino la hora de su manifestación había sido transferido tal cual a Vərəθrağna. No es el caso del zoroastrismo estricto, tal como se expresa en el Avesta conservado y en los resúmenes pehlevis de las partes perdidas del Avesta sasánida. No por ello se suprimió el tema; sólo se rebajó del nivel divino al nivel heroico y se complicó mediante su combinación con un concepto mítico propio de los iranios, pero muy importante en todos los pueblos de la familia indoirania, incluso entre los escitas, y, en consecuencia, es premazdeísta: es el tema del X^{v}arənah (pehlevi: *xvarrah*), él mismo estrechamente ligado a la Victoria, y en especial a Vərəθrağna. El X^{v}arənah constituye, para un príncipe o acerca de un príncipe, la señal sensible, el signo y la garantía del favor divino, más propiamente, de la elección divina. Sin duda de manera artificial, el *Bundahišn* distingue tres especies de este signo: la de los reyes *kavi,* la de los iranios y la de los sacerdotes. En todo caso, el X^{v}arənah tiene la particularidad de transmitirse, o más bien, de pasar, por voluntad de Dios, de un elegido al que se le ha agotado el tiempo a otro cuyo tiempo comienza, y también de retirarse de un elegido que no lo merece.

Es así que el X^{v}arənah de Θraētaona (pehlevi: Frētōn), el vencedor del Tricéfalo —en lo que ha tomado el lugar del *Trita indoiranio y correspondido al Trita védico, auxiliar de Indra o sustituto de Indra en el asesinato del Tricéfalo—, se encuentra en reserva para otro beneficiario, que será justamente el segundo, si no el fundador, de la dinastía de los reyes-*kavi:* Kavi Aipivohu, en pehlevi Kay Apivēh. ¿Bajo qué forma? El relato del *Gran Bundahišn,* que da la única tradición conocida acerca de este *kavi,* es complejo, oscuro en más de un punto, pero claro en el que nos importa aquí.[3]

> El *xvarrah* de Frētōn se había instalado en la raíz de un junco, en el mar Frāxvart. Mediante artes de brujería, Nōtargā transformó una vaca en chivo salvaje y lo condujo hasta allí. Recogió los lotos, y con ellos, durante un año, alimentó a la vaca, de manera que el *xvarrah* entró en la vaca. Volvió a llevar la vaca a su casa, la ordeñó y dio esa leche a los tres hijos que tenía, Vāmūn, Šun y Changraṅhā. Pero el *xvarrah* no pasó a sus hijos varones, sino a Frānak [su hija]. Nōtargā quiso matar a Frānak, pero ella escapó de su padre gracias al *xvarrah* e hizo el voto de dar su primer hijo a Ušbām. Entonces Ušbām la salvó de su padre. El primer hijo que ella trajo al mundo fue Kay Apivēh, que dio a Ušbām. Ella regresó al lado de Ušbām [… ? …] como su compañera.

Estamos así instalados plenamente en lo maravilloso, y el primer tiempo de esta maravilla —los otros se quedan sin explicación— corresponde al problema, derivado de la tradición indoirania, sobre el modo, ya sea del renacimiento o del nacimiento del dios de la victoria, y ello en una formulación que rige la naturaleza del X^{v}arənah: "¿Cómo hacer, en vista de su reutilización en beneficio de un nuevo elegido, que salga del junco o loto marino adonde se ha retirado el X^{v}arənah de un héroe victorioso?"

De esta manera, también el segundo *kavi,* igual que el sexto, parece haberse beneficiado con una historia elaborada a partir de antiguos mitos, en parte indoiranios: la historicidad de la dinastía como tal no se refuerza así. Si nos empeñamos en ello, podrá reservarse la posibilidad de que haya existido una serie de reyes *kavi* y hasta con los nombres que les da "la historia" (salvo, por supuesto, Kavi Usa(δa)n, sorprendido en flagrante delito de irrealidad histórica hasta por su nombre), y podremos suponer que los acontecimientos reales de sus reinados, sus verdaderos caracteres, etc., hayan sido del todo recubiertos y remplazados por motivos legendarios preexistentes, más prestigiosos. Esta complicación me parece sin apoyo e innecesaria.

La prohibición de la ebriedad

Habrá que hacer extensiva la investigación a todos los *kavi* tal como se nos presentan, a veces con detalles "nuevos" en los textos de la época musulmana, a partir del *XvatāyNāmak* o a partir de otras fuentes pehlevis ahora perdidas. Otras concordancias indoiranias aparecerán, sin duda, y otros mitos o leyendas históricas nos permitirán reconocerlas. No citaré aquí más que un ejemplo de esto, que por una parte interesa a la leyenda del primer persona-

je de la dinastía, Kavi Kavāta, y por la otra directamente al hindú Kāvya Uśanas.

En los *Yašts,* Kavi Kavāta no es sino un nombre. El *Gran Bundahišn* le adosa un tema frecuente en las leyendas de los fundadores:[4] un lejano descendiente de Manuščhir, y por tanto, de Frētōn, de nombre Uzāv, vio un día a un bebé que temblaba de frío en un cesto abandonado en un río; lo recogió, lo crió y le puso por nombre "el niño encontrado". No se informa de su reinado sino que fue el padre[5] (y no se sabe cómo, dado el relato que acabamos de leer sobre el nacimiento de éste) de Kay Apivēh. Los escritores de la época musulmana fabularon para él un reinado con lugares comunes: ciudades construidas, nombradas y transformadas en urbes prósperas, apertura de canales, colocación de piedras miliares e institución del impuesto del diezmo (Belʻamī). Sólo al-Thaʻālibī le atribuye una aventura más precisa:[6]

> Un día que estaba en la terraza de uno de sus palacios, contemplaba los campos verdeantes que rodeaban su morada, y al mirar a lo lejos no veía sino verdor. Y mientras, encantado con aquella prueba visible de los buenos cultivos, gozaba y recreaba sus ojos ante la belleza de ese espectáculo, avistó en lontananza, en un intersticio de verdor, un objeto negro sobre fondo blanco. Al dar la orden de que enviaran allá a toda prisa a un hombre que investigara qué era aquello, el mensajero, a su regreso, contó que un hombre que iba de aldea en aldea, completamente ebrio, se había caído en el campo como un cadáver y que un cuervo, habiéndose lanzado sobre él, le había arrancado los ojos. Kay Kobād, muy preocupado por este hecho, mandó proclamar la prohibición de beber vino y las penas más severas contra los bebedores. Entonces el pueblo se abstuvo de beber vino durante algún tiempo.
>
> Ahora bien, sucedió que un día un león se había escapado de su jaula y nadie había podido capturarlo ni llevarlo de vuelta a su encierro, hasta que acertó a pasar por ahí un joven que lo sujetó de las orejas, lo montó como se monta un asno, lo hizo andar dócilmente y luego lo entregó a sus guardianes. Se informó de esta aventura a Kay Kobād, que se asombró mucho y dijo: "Ese joven no puede ser sino un loco o un ebrio". Lo mandó comparecer ante su presencia y le dijo: "Dime sin mentir cómo has podido ser tan temerario para montar al león y estarás exento de culpa". El joven respondió: "Sabe, ¡oh rey!, que amo a una prima mía, que lo es todo para mí en el mundo. Tenía yo la promesa de mi tío de dármela en matrimonio, pero él ha faltado a su palabra y la ha casado con otro, a causa de mi humilde posición y de mi pobreza. Cuando lo supe, estuve a punto de matarme y mi desesperación fue extrema. Entonces, mi madre, que se compadeció de mí, me dijo: 'Esto, hijo mío,

es una pena que no podrás superar sino con tres copas de vino, que te apaciguarán algo'. 'Pero, ¿cómo podría beber vino —repliqué—, dada la prohibición que ha proclamado el rey?' Ella me aconsejó: 'Bebe a escondidas; la necesidad convierte en lícita la cosa prohibida; además, ¿quién te denunciará?' Entonces, bebí algunas copas después de haber comido *kebab,* salí con toda la fuerza que dan el vino, la juventud y el amor, y realicé mi proeza con el león". El rey, asombrado, mandó llamar al tío del joven y le ordenó disolver el matrimonio de su hija y de su yerno para casar a la muchacha con el sobrino. El tío cumplió la orden y Kay Kobād le hizo un regalo. Llamó al joven a trabajar cerca de él y lo ayudó a superar su mala fortuna. Luego ordenó que se hiciera al pueblo esta proclamación: "Bebed tanto vino como sea necesario para poder cazar a un león, ¡pero absteneos de beber hasta caer en un estado en que los cuervos os arranquen los ojos!" El pueblo volvió entonces a su costumbre de beber vino, pero evitando llegar hasta la ebriedad total.

Se reconoce aquí un tema muy difundido del folclor de las bebidas alcohólicas: por alguna razón, un rey prohíbe su consumo; alguien que contraviene la prohibición es llevado a comparecer ante el rey, y con su ingenio el infractor salva la cabeza; por otra parte, a veces se levanta o se suaviza la prohibición. En el Cercano Oriente esta historia se atribuye a diversos sultanes,[7] pero se ha detectado una variante de ella hasta en el norte escandinavo. Saxo Gramático cuenta, en efecto, que en el reinado del rey fabuloso Esnio, un terrible mal tiempo arruinó las cosechas y provocó la hambruna.[8] Al advertir que se consumía en cerveza más que en alimento sólido *(cum aliquanto maiorem bibulorum quam edacium impensam animaduerteret),* el rey prohibió las tabernas *(conuiuiorum usum abrogans)* e incluso prohibió toda elaboración de cerveza. El pueblo se sometió, salvo un *quidam petulantioris gulae* que, en tres diferentes ocasiones, gracias a estratagemas de divertido ingenio *(a ridiculi operis acumine),* infringió el decreto y se justificó así ante el rey: la primera vez, en lugar de "beber", "lamió" la cerveza; después "hizo que bebieran" cerveza unos pastelillos *(crustulis),* que "se comió" enseguida, procurándose así indirectamente la ebriedad deseada *(capace liquoris offula uescebatur cupitamque crapulam lento gustu prouexit),* y en la tercera ocasión se puso a beber públicamente y, cuando el rey lo interrogó por última vez, le explicó que lo hacía por amor a él, el rey, que continuaba haciendo cerveza a pesar de la prohibición a fin de que, el día de las honras fúnebres del monarca, no faltara la bebida para las indispensables libaciones funerarias. Esta ironía *(cauillatio)* avergonzó al rey, que levantó la prohibición.

Pero volvamos a Irán. El reinado del primer *kavi* está así señalado por la prohibición del vino, a la que se añadió una variante del tema folclórico que

justificaba la atenuación de esa prohibición. Ciertamente, no es posible que haya nada de histórico en la anécdota, pero acaso el "tipo" *kavi* haya excluido el uso o el abuso de las bebidas alcohólicas. En efecto, en India, es a Kāvya Uśanas a quien el *Mahābhārata* atribuye, y sin arrepentimiento posible ni atenuación, la prohibición de la *surā,* es decir, de una de estas bebidas, prohibición que no concierne, es verdad, sino a los hombres de su clase social, los brahmanes (recordemos que Kāvya Uśanas, y con él el tipo *kavi,* se normalizó como brahmán en la epopeya). En efecto, fue en un poco de *surā* como sus empleadores, los demonios, le hicieron beber las cenizas de su discípulo Kaca para impedir que le aplicara su "ciencia de vida". El resultado había sido su propia muerte, encuadrada entre dos resurrecciones. Una vez recuperado de esta prueba, Kāvya primero descargó su cólera contra la *surā;* habiendo comprobado en sí mismo "la destrucción de la conciencia", *saṃjñānāśa,* de la que aquélla era la causa, resolvió proteger a los brahmanes de este riesgo y formuló una maldición contra aquellos que, a partir de aquel día, por irreflexión, se dejaran dominar por la bebida; su falta sería tan grave, con consecuencias tan lamentables en este mundo y en el otro, como el más grave de todos los pecados, el asesinato de un brahmán.

Esta pequeña escena es tanto más notable cuanto que, en lo que precede, nada ha hecho alusión a la pérdida de la conciencia, a la ebriedad; los demonios bien hubieran podido mezclar las cenizas en cualquier bebida coloreada, y Kāvya examinó con completa sangre fría la situación con su hija. Por otra parte, mediante la institución de esta prohibición, los doctores hindúes hubieran podido encontrar, entre sus numerosos interlocutores míticos, *ṛṣi* de toda clase, un garante más tranquilizador y más estrictamente sacerdotal que este brujo, capellán de los demonios. Si le atribuyen el hecho en este pasaje, que contiene tantos elementos de una muy antigua leyenda, es sin duda porque han sido fieles a una tradición. Así, nos inclinamos a pensar que la epopeya hindú ha conservado, o bien, ha añadido en la dotación de su *kavi* por excelencia un motivo efectivamente "kávico", del que se han servido a su vez algunos sabios iranios para llenar el vacío del reinado sin sucesos notables del primero de su larga lista de *kavi.*

Kay Ūs y Srīt

Por último, parece posible, en la gesta misma de Kay Ūs, determinar el origen indoiranio de un episodio que en India no tiene un equivalente en la novela de Kāvya Uśanas.

En la introducción[9] hemos recordado al lector que al lado de Θraētaona Irán ha conservado, ya desde los textos y tiempos del Avesta, un Θrita cuyo nombre recubre exactamente el del *T*rita indio que, en cuanto a la acción, tiene por correspondiente a Θraētaona, y también que este Θrita avéstico aparece allí investido de una función médica contra las enfermedades-demonios que ha creado el Espíritu Malo. Por último, hemos recordado con este motivo que, en el ritual védico y en sus mitos justificativos, Trita tiene como oficio descargar al hombre de ciertas impurezas: las echa sobre sí y las va eliminando pasándolas a los grandes pecadores y, uno tras otro, a quienes han cometido pecados inexpiables. Ahora bien, estas impurezas son las que resultan de cometer asesinatos por otra parte útiles y necesarios; en el mito, el asesinato del Tricéfalo (del que descarga a Indra); en los rituales, el de la víctima sacrificial (del que descarga al sacrificante).

En la forma esperada de Srīt, el Θrita avéstico subsiste en los libros pehlevis. Incluso se ha simplificado de su forma triple, y uno de estos Srīt, en un episodio del reinado del ambiguo Kay Ūs, desempeña un papel que nos recuerda al de Trita, "chivo expiatorio" de Indra: es el "chivo expiatorio" del rey.[10]

Como el mazdeísmo ya no admitía los sacrificios de animales, interviene en ocasión del asesinato criminal de un buey maravilloso y no en el sacrificio de un buey-ofrenda. Para zanjar las diferencias sobre el trazado de sus fronteras, los iranios y los turanios recurrían a un buey sagrado que, con el casco, señalaba la línea exacta. Impaciente por controlar a este animal eminentemente "midriano", e inspirado por los demonios como lo fue varias veces en el transcurso de su reinado, Kay Ūs decidió matarlo y para ello envió a uno de sus lugartenientes, llamado Srīt, "el séptimo de los siete hermanos" (esta precisión era sin duda la huella de un valor ordinal del nombre, "tercero de tres, el último de los tres", en un estado evolutivo de la lengua en que la forma Srīt ya no evocaba el nombre cardinal "tres" ni el ordinal "tercero"). Cuando el hombre se acercó al animal, el buey, con voz humana, le hizo reproches que lo desconcertaron, al punto de que regresó a ver al monarca y le pidió la confirmación de la orden. La orden fue confirmada y Srīt mató al buey. Pero inmediatamente después embargó a su alma una turbación insoportable y, al regresar a ver al rey, le pidió que le diera la muerte.

—¿Por qué habría de matarte —respondió Kay Ūs—, si no fuiste tú quien deseó la muerte del buey?

—Si no me matas, entonces yo te mataré a ti —respondió el oficial.

—No me mates, porque yo soy el monarca del mundo *(dēhpat i gēhān).*

Srīt insistió tanto que el rey lo envió a un sitio en que se hallaba una bruja en forma de perro que, al ser golpeada por Srīt con su espada, se desdobló; las brujas se desdoblan así a cada espadazo que les dan, y cuando eran ya un millar de brujas, Srīt pereció lacerado.

El pecado del rey, reivindicado por el rey, es asumido así por el ejecutor, Srīt, así como el pecado del dios hindú es asumido por su colaborador Trita. Transido de pena, Srīt va en busca de una muerte que al parecer pone fin a la impureza, a la mancilla, y expía el asesinato por el que el rey no sufre ningún castigo, ni siquiera espiritual. Más técnico, Trita sabe descargar la impureza en grandes pecadores, impureza de la que ha librado primero al dios (o al sacrificador). Las motivaciones de las dos transferencias son del mismo tipo, y la analogía se recalca en las expresiones de los dos relatos: "Indra seguramente fue libre [del pecado] porque él es un dios", explica el *ŚatapathaBrāhmaṇa* (1, 2, 3, 2): "No me mates —dice el mismo Kay Ūs al justiciero—, porque yo soy el monarca del mundo".

Los "historiadores" que se ocupaban de llenar con datos el reinado del gran *kavi* han elegido juiciosamente este tema: al prolongar un tipo de brujo indoiranio que merodeaba entre los dioses y los demonios, Kay Ūs, el rey, oscila constantemente, como lo hemos visto, entre el bien y el mal, y comete pecados que Dios no habría dejado sin expiación en ningún otro ser humano. Era seductor añadir a su gesta un episodio que ilustraba su aspecto de malignidad, pero donde un "chivo expiatorio" tradicional explicaba esta larga impunidad.

Problemas

Las reflexiones anteriores resultan insuficientes para abarcar la totalidad del expediente de los kayánidas. Quizá estas reflexiones basten para desaconsejar la búsqueda del recuerdo embellecido de acontecimientos reales. Al respecto se plantean dos problemas que no trataremos aquí.

Uno de estos problemas se refiere a la soldadura de la "historia" puramente legendaria de Irán, que así se ha alargado considerablemente, con la historia propiamente dicha, por deformados que allí estén los acontecimientos y las figuras que por otra parte son bien conocidos; como, por ejemplo, el tiempo de los aqueménidas reducido a dos Dārā o como el tiempo de Iskender y de sus sucesores. Como sucede siempre en tales casos, es difícil contestar a las preguntas que a este respecto se plantean.[11] En Roma, es en el reinado del cuarto rey, Anco Marcio, donde se cree que se empiezan a entrever las prime-

ras huellas de hechos auténticos: desarrollo y organización de la plebe, apertura a la influencia, y pronto, al dominio etrusco; pero ni siquiera estos hechos garantizan que haya existido efectivamente un rey de este nombre, pues la *gens* Marcia, activa y ambiciosa en el siglo IV a. C., quizá haya impuesto estos "hechos" a quienes fabularon la historia de los orígenes. Para los Ynglingar y para los Skjöldungar escandinavos, la incertidumbre es mayor aún, y pocos críticos se atreven a tomar partido en uno u otro sentido. Incluso temo que se debatió durante mucho tiempo, en lo que respecta a Irán, con la circunstancia agravante de que los inicios del zoroastrismo intervienen en el asunto. ¿Es en la persona de Kavi Haosravah en la que tocamos la realidad histórica, a pesar de la leyenda de su nacimiento y a pesar de la intervención del todo mítica de su *fravaši* en la trayectoria de su mítico abuelo? Kavi Vištāspa, protector de Zoroastro, al que la "tradición nacional" considera el segundo sucesor de Kavi Haosravah, ¿fue realmente ese Vištāspa? Si esto se acepta, ¿cómo explicar la estructura que Wikander reconoció en el agrupamiento de estos últimos reyes preaqueménidas?[12]

El otro problema es doble, y concierne a los dos seres o grupos de seres de vida extremadamente larga que dan color y unidad al periodo kayánida: por un lado, los héroes sistanianos, Zāl y Rustam; por el otro, el turanio Afrāsyāb. En los dos casos, la interpretación legendaria, incluso mítica, que ya aconsejan los datos mismos, se vuelve aún más probable ahora que los reyes a quienes unos sirven y otros combaten son en sí mismos susceptibles de tal interpretación. Zāl y Rustam ya se han tratado en este sentido; pero será conveniente reexaminar el caso de Frańrasyan-Afrāsyāb, que en un tiempo se presenta como rey —y un rey útil— de Irán, y del que no basta decir que "desde muy temprano la leyenda empezó a adornar al usurpador con motivos que parecen tomados del hombre-dragón, Aži Dahāka". Habrá que buscarle, más bien, un hermano en el abundante mercado de los demonios indios, védicos o épicos.

PROGRAMA

Al igual que Herman Lommel, en 1939, redescubrió e hizo fructificar después de medio siglo de *Ignorierung* la proposición de Friedrich von Spiegel sobre Kāvya Uśanas y Kavi Usan; Stig Wikander, en 1959, en su artículo publicado en la revista *Nouvelle Clio,* "Sur le fonds commun indo-iranien des épopées de la Perse et de l'Inde",[1] ha confirmado y enriquecido las observaciones que había hecho James Darmesteter en 1887 en el *Journal Asiatique* con el título de "Points de contact entre le *Mahābhārata* et le *ShāhNāmeh*".[2] Acaso no deje de ser interesante recalcar que también en los estudios de gramática comparada indoeuropea habrá que esperar más de medio siglo para que, después de Karl Brugmann y de Antoine Meillet, las rigurosas audacias del *Ensayo* de Ferdinand de Saussure (1878) inspiren (en 1935) los *Études* de Jerzy Kurylowicz y los *Origines* de Émile Benveniste. En los logros maduros que obtienen los estudiosos de la nebulosa de las disciplinas nuevas es normal que alternen así los impulsos hacia adelante y las retractaciones, y no constituye un exagerado optimismo pensar que no se pierde nada de las proposiciones que se hagan en lo futuro; ellas no hacen sino esperar en la inmensidad, en la eternidad de las bibliotecas, en el vagabundeo o en la inquietud de un espíritu libre.

Darmesteter y Wikander han establecido, por tanto, que algunos temas épicos raros se encuentran a la vez en el *Mahābhārata* y en el *ShāhNāmeh,* con tales particularidades que un empréstito cultural no es probable ni en un sentido ni en el otro. Wikander, por otra parte, ha demostrado que la ideología de las tres funciones, en formas y amplitudes diferentes, ha contribuido en las dos epopeyas a organizar el tema de estudio. Por último, el estudio acerca de Kavi Usan que acabamos de hacer ha establecido la probabilidad de que este rey, uno de los dos kayánidas más importantes y, con él, el conjunto de los reyes kayánidas, no sean personajes históricos más o menos retocados, sino que provengan de conceptos y representaciones míticas a las que se les ha dado forma histórica, que el hindú Kāvya Uśanas permite precisar. Las próximas generaciones de investigadores seguramente habrán de llevar estos estudios comparativos más adelante de lo que nosotros prevemos. Y no para canalizar esta nueva expansión, sino para ahorrar a los estudiosos algunas desviaciones erróneas, convendrá, al lado de las concordancias ya reconocidas, puntualizar

aquí una divergencia más fundamental: el *Mahābhārata* y el *ShāhNāmeh* no se construyeron con la misma intención; sus marcos, las líneas directrices según las cuales distribuyen y orientan un motivo que es en parte común, no se sobreponen unas a las otras.

El *Mahābhārata* no es la historia de una o de varias dinastías. Más exactamente, presenta en su introducción, es decir, en algunas secciones del primer canto, a los antepasados de los dos grupos de protagonistas; simétricamente, en el otro extremo del poema, en los cantos decimocuarto y decimoséptimo, vemos nacer al niño del milagro, Parikṣit, al que Yudhiṣṭhira le cede el trono, asegurando así, después del retiro y de la muerte de los protagonistas, el renacimiento de la dinastía y volviendo a poner en marcha el mecanismo de las generaciones y de las sucesiones. Pero en el cuerpo del poema sólo se habla de la generación de los protagonistas, desde la segunda parte del primer canto, en la que nacen y crecen Yudhiṣṭhira, sus hermanos y sus primos, hasta las últimas páginas del decimoctavo, en que Yudhiṣṭhira vuelve a encontrar en los paraísos, para la reconciliación final, a sus primos y a sus hermanos.

Así pues, si nos atuviéramos literalmente al título del poema —"gran historia de los Bhārata"—, y aceptáramos que su tema es la dinastía como tal, la serie de padres e hijos, la exposición de los acontecimientos y de las reglas que le aseguran su continuidad a través de los siglos, en suma, el plan providencial que comienza con el primer antepasado y sigue en pie después del advenimiento de Parikṣit, el *Mahābhārata* se nos presentaría como un organismo tan desequilibrado como lo son el hombre mismo y cada animal, vistos en la perspectiva de la evolución: lo esencial de cada uno de nosotros, y su justificación, son algunas células reproductoras y los minúsculos órganos, sacos de semen, bolsa de maduración, mediante los cuales cumplimos más o menos a menudo nuestro deber de transmisores hacia la longeva raza. Y, sin embargo, sobre estas minucias bullen todos los compañeros de la fabulilla de Menenio Agripa: desde el esqueleto hasta las neuronas, y también —¡oh desgracia!— hasta los pliegues de grasa; todo ese diablo de cuerpo que causa nuestra desgracia, nuestra dicha, nuestra locura, y que también participa de las locuras, de las alegrías y de las desdichas de innumerables contemporáneos, efímeros como nosotros. Así sucede en el *Mahābhārata* si lo observamos desde el punto de vista del genealogista: casi al principio se interrumpe la serie de engendramientos, la inmensa aventura de una sola generación suspende y hasta compromete su curso, y los hombres emprenden batallas que duran varios cantos, en vez de permanecer brevemente, como sus predecesores, cada cual en su hogar natal y

en su lugar de crianza. Por tanto, debemos colocarnos en otro punto de vista: si preferimos los individuos a la raza, si nos cautivan más los cerebros y los músculos de ejemplares eminentes de la humanidad, así como la moral y las grandes hazañas más que el monótono transcurrir del semen ancestral, no lamentaremos esta interrupción, esta excrecencia, y otra vez puesto en marcha en sus potentes pies, el organismo poético dejará de ser un monstruo.

Los *Libros de los Reyes* iranios nos ofrecen, en términos generales, la satisfacción inversa: hay allí largas serie de reinados, muchos de ellos caracterizados pobremente, o si acaso esquemáticamente, mientras que algunos de estos reinados forman novelas cortas. Cada una de estas novelas está completa en sí misma, o a lo sumo dos o tres constituyen un conjunto cerrado, cuando, por ejemplo, un hijo hereda una venganza o debe arreglar una situación comprometida por obra de su padre. Lo que confiere cierta unidad a estas sumas de hechos a veces considerables es la certidumbre de un plan divino, el espectáculo de una Providencia, mazdeísta antes del advenimiento del Islam y simplemente deísta en los escritores musulmanes, que protege, que castiga, que jamás abandona al hombre; por consiguiente, es este sentimiento casi bíblico el que el Irán eterno ha conservado con su nobleza y sus azares hasta en los tiempos de las más graves pruebas. Pero este sentimiento es consecuencia de los numerosos cambios de puntos de vista que acompañan necesariamente a los cambios de reinados; constituye una *gesta Dei per Persas.* Esto es verdad cuando hablamos de los periodos históricos, a veces muy retocados *ad hoc:* los periodos de los aqueménidas, de Alejandro, los de los akanianos, de los sasánidas. Esto también se aplica a todo cuanto ha sucedido desde el primer hombre hasta el último de los kayánidas, todo lo cual precedió a los fantasmas de los dos Daríos.

Los *Libros de los Reyes* iranios también llevan, como lo hemos recordado al final del capítulo precedente, una gran excrecencia, pero de tipo diferente de la querella hindú entre los primos: es lateral, y no central. No interrumpe el curso de las generaciones regias, sino que lo acompaña. Es el caso de la epopeya sistaniana, no la de los jefes de Irán, sino de una de sus provincias orientales, cuyos dos monarcas, entre los más notables, Zāl y Rustam, son durante mucho tiempo los sostenedores devotos de los "reyes de reyes". Las dos historias paralelas, las vidas de los hombres en las dos dinastías, no tienen el mismo ritmo ni la misma duración: tanto Zāl como Rustam viven varias centenas de años, sin perder (al menos Rustam) su vigor ni su arrojo guerrero, de manera que son sucesivamente los contemporáneos y los auxiliares de todos los reyes kayánidas, no están en conflicto con el poder central y perecen (Rustam, por lo menos, víctima de una trampa) sólo en los reinados de los "reyes

de la tercera función", según el análisis de Wikander, exactamente en el reinado de Bahman. Si sólo se tratara de esto, no se explicaría sino por la existencia de dos *Libros de los Reyes* yuxtapuestos, uno nacional y el otro provincial. Pero interviene otro elemento de unidad poderoso, paralelo al elemento sistaniano: en los reinados de tantos reyes, las principales hazañas de Zāl y, sobre todo, las de Rustam, se realizan a expensas de los turanios que comanda de principio a fin un jefe tan vivaz, tan multicentenario como ellos mismos, al parecer un demonio al que se le ha dado carácter histórico y al que el Avesta llama Fraṅrasyan, los libros pehlevis Frāsiyāp, y los autores musulmanes Afrāsyāb. Los ataques de Afrāsyāb empiezan incluso antes que los kayánidas, en los reinados de los sucesores que Firdusi atribuye a Ferīdūn. En consecuencia, así como están llenos de instintos, los reinados de estos diversos reyes en la gran medida en que consisten en guerras contra el Norte, son menos independientes unos de otros de lo que parece al principio; desde el reinado del nieto de Ferīdūn hasta Kai Xosrau, podemos hablar de una "novela de Afrāsyāb", unitaria, cuyos reinados de los reyes de Irán sólo dividen los episodios.

Vemos ahora con toda claridad cuáles son las partes homólogas de las dos epopeyas. No es el conjunto del *ShāhNāmeh* (hasta los Dārā) y el conjunto del *Mahābhārata* (hasta Parikṣit); es el conjunto del *ShāhNāmeh* y el fragmento de la introducción del *Mahābhārata*, fracción ínfima del poema, en donde los antepasados de los Pāṇḍava pasan en desfile desde los orígenes: allí se encuentra y a eso se reduce lo que podemos llamar el *Libro de los Reyes* hindú.

Por supuesto, la palabra "homólogas" no insinúa que estas dos series de reyes puedan sobreponerse una a la otra. Sólo significa que es posible encontrar en ellas incorporados, utilizados en lugares y en funciones a menudo muy diferentes —tales como Kāvya Uśanas y Kavi Usan—, algunos tipos épicos, sean o no de la realeza, que se remontan hasta la época de la unidad indoirania y posiblemente a tiempos más antiguos aún.

Pero la homología no va más allá de esta orientación general. Sobre todo, no se inscribe en las fórmulas de la composición de las dinastías.

La serie de los reyes preaqueménidas en Irán presenta una estructura simple. Multidinástica en los primeros documentos, llevada posteriormente a la unidad mediante filiaciones artificiales y a veces inciertas, podemos repartirla, en ciertos aspectos, como ha señalado Wikander, en el marco de las tres funciones.

1) Después de los personajes de la cosmogonía se suceden tres reyes, solidarios en la presentación que hace el Avesta. Sólo el primero es propiamente el *Paraδāta,* "creado antes, en primer lugar", pero la tradición extendió

pronto el título a los tres que, según la forma que tomó este nombre, llamamos ahora "peshdadianos". La tarea de estos soberanos universales, de estos "primeros reyes", tarea religiosa y organizadora, consistió en civilizar al mundo y disputárselo a los demonios como tales. Estos reyes son, según sus nombres avésticos, Haošyaṅha Paraδāta, Taxma Urupi y, el más famoso, Yima Xšaēta, el *J̌amšīd* de la epopeya.

2) Tras un periodo confuso, al que las variantes han poblado de muy diversos hechos, comienza otra serie de reyes de otro tipo, los Kavi, los "kayánidas", cuya misión consiste en defender a Irán, al que se limita su derecho a la realeza, de las agresiones de los vecinos, sobre todo de los del norte, los turanios. El último de los kayánidas de la línea de sucesión directa pone provisionalmente un término a la lucha matando al más temible de estos enemigos. Todo eso traspone en términos humanos los tipos y los acontecimientos míticos. Todavía lleno de maravillas, este periodo es esencialmente bélico.

3) Algunos reinados completan, en la epopeya, la lista de los reyes preaqueménidas. Se trata de los reinados de Luhrāsp y de Guštāsp, seguidos de los de Spandyād y Bahman, y luego el de una mujer, Humāy. Darmesteter ya había observado "la dificultad que habían tenido el Avesta y la epopeya en vincular a Aurvataspa [Luhrāsp] y a Vištāspa [Guštāsp] a la dinastía precedente, la de los kayánidas: Luhrāsp sucede a Kai Xosrau [el último de los kayánidas] sin que se sepa por qué ni cómo, y los pehlevans, como nosotros, se preguntan de dónde salió este rey". Acerca de estos últimos soberanos, a la luz de la mitología hindú, la indoirania de las tres funciones, Wikander ha hecho juiciosas observaciones que hacen verosímil la posibilidad de que, al venir estos reyes después de los peshdadianos y de los kayánidas, ilustren ciertos aspectos de la tercera función.[3]

> El advenimiento de Luhrāsp —escribe el sabio sueco— no significa únicamente un cambio de dinastía y de ciudad capital [a Balch, Bactres], sino un gran cambio en el giro de los acontecimientos y en el tema del relato del *ShāhNāmeh*. A los sucesos fabulosos y sobrenaturales de la primera época siguen tiempos más calmados y condiciones de vida más humanas. Aún hay guerras, pero lo sobrenatural y lo fantástico han desaparecido. Las mujeres representan un papel muy importante, e incluso el último gobernante de esta época es una mujer. Nöldeke, quien ha notado bien este "cambio de atmósfera", agrega que únicamente las aventuras de Rustam provienen todavía del género sobrenatural y mítico que domina en los tiempos anteriores.

Acaso se pudiera, con alguna verosimilitud, afirmar que esta nueva atmósfera refleja la ideología del tercer estado. Pero habría que preguntarse, y esto sería lo más importante, por qué es justamente a partir de Luhrāsp cuando "la historia" empieza a reflejar esta ideología.

El nombre de Nāhīd [Anāhitā, esposa de Guštāsp] no es el único que nos orienta hacia los mitos. Luhrāsp (Aurvat-.aspa) es nombrado sólo una vez en el Avesta, como adorador de la diosa Anāhitā *(Yašt* 5, 105). Desde entonces, si Balch [que en realidad en ninguna época fue la capital de Irán] aparece en este pasaje del relato, quizá haya sido para preparar la leyenda de Zoroastro, pero quizá también porque Bactres-Balch era célebre por su templo consagrado a Anaitis, y porque varios personajes de la leyenda de Zoroastro nos son conocidos, ante todo, por haber sido adoradores de esta diosa.

Además, la relación entre Luhrāsp y Guštāsp es del todo singular. El primero no realiza ninguna obra ni hazaña; todo su reinado se resume en un conflicto con su hijo y en el viaje que éste hace a Rum (Bizancio) para conquistar allí a la princesa Kitāyūn-Nāhīd. Enseguida, abdica Luhrāsp en favor de este hijo y se retira al templo de Balch. Se dice que él y Guštāsp reinaron cada uno ciento veinte años: es el único caso en que se atribuye a dos reyes sucesivos la misma duración. Podemos añadir que constituyen los únicos casos en que unos reyes de Irán llevan nombres compuestos con *aspa,* "caballo".

Henos aquí en posesión de datos lo bastante precisos para que empecemos a entrever un tema mitológico indoeuropeo: "los Dióscuros al servicio de una diosa". Los nombres *Luhrāsp-Guštāsp,* ambos asociados al nombre divino de Anāhitā, recuerdan a los *Aśvinau* védicos, esos dioses gemelos, asociados a menudo a una diosa, y cuyo nombre contiene el elemento *áśva,* "caballo". Luhrāsp no es sino un pálido, impersonal e inactivo doblete de Guštāsp, así como en la tradición védica los dos Aśvin se presentan exactamente con los mismos atributos y las mismas funciones. La igualdad de la duración de sus dos reinados es otra expresión de equivalencia gemelar. Se reconocen allí unas soluciones dadas al difícil problema que tenía que plantear la conversión de tipos míticos en personajes. La misma dificultad se resolvió de manera análoga en lo referente al fuego sagrado tradicionalmente vinculado al culto de los gemelos: el Ādhur Burzīn, fundado por Luhrāsp, y el Ādhur Mihr Burzīn, fundado por Guštāsp, no son evidentemente sino el duplicado artificial del nombre del fuego sagrado del tercer estamento; a favor de una presentación, no ya sistemática y simultánea, sino cronológica y sucesiva de los fuegos, tendremos repetido el nombre del fuego con una ligera variante, y se habrán obtenido dos fuegos, así como se habían obtenido dos reyes de los gemelos divinos. Y como la gran diosa y los gemelos

divinos están íntimamente vinculados, el culto al fuego —y la capital del reino— se situaron en Balch, en donde Anāhitā tenía un importante centro de culto.

Wikander recalcó enseguida cómo, aclarados por lo que sabemos de la ideología trifuncional indoeuropea y de sus expresiones teológicas y mitológicas, estos datos adquieren un sentido unitario:[4]

Si la tripartición irania es idéntica a la tripartición, más rica y compleja, de los indoeuropeos, esta última sección de la historia legendaria irania se vuelve comprensible. Es más: en gran medida aparece como una exposición coherente de todo este conjunto conceptual. Así se aclaran, sobre todo, tres puntos importantes:

1. La vinculación entre el fuego del tercer estado con la mitología de los Dióscuros llega a ser necesaria, resultado tanto más notable por cuanto Irán no conoce un mito dioscúrico propiamente dicho.

2. Es igualmente natural el papel cada vez mayor que desempeñan las mujeres en esta sección, y no sólo Nāhīd-Anāhitā, que pertenece a la mitología de los Dióscuros, sino la reina Humāy (ya desde el Avesta, Humāyā está asociada a Vištāspa en el culto de divinidades femeninas): este hecho no es sino el reflejo épico del elemento mitológico en el sentido de que las diosas mejor caracterizadas pertenecen al nivel de la tercera función.

3. En la oposición entre la nueva dinastía y los tiempos que han precedido, no se trata sólo de la distinción entre la segunda y la tercera funciones; se trata de la distinción más profunda que opone solidariamente a las dos primeras funciones con la tercera. Por tanto, el que los pehlevans se opongan a la promoción regia de Luhrāsp corresponde, en el plano épico, a lo que representa Indra en el plano mítico cuando se opone a la admisión de los Aśvin en el sacrificio del soma. En la defensa que hace de su inesperada elección, Kai Xosrau recalca que Luhrāsp también es de origen regio, puesto que desciende del rey Hošang; en términos rituales, eso significa que el Atur Burzēn Mihr, el fuego del tercer estamento, equivale a los otros fuegos, puesto que fue instituido, como los otros, por Hošang, como lo declara expresamente la "tradición religiosa".

Tantas suposiciones concordantes hacen pensar, en efecto, que hasta "Dārā el Viejo" (Dārāb), en quien se confina toda la bella época del imperio aqueménida, la historia verdadera, suponiendo que haya aquí una historia propiamente dicha, fue repensada y remoldeada en el molde de las tres funciones, que le ha proporcionado tres grandes divisiones naturales con el tipo de los acontecimientos que se suscitan en cada una de ellas. Es una utilización del todo dife-

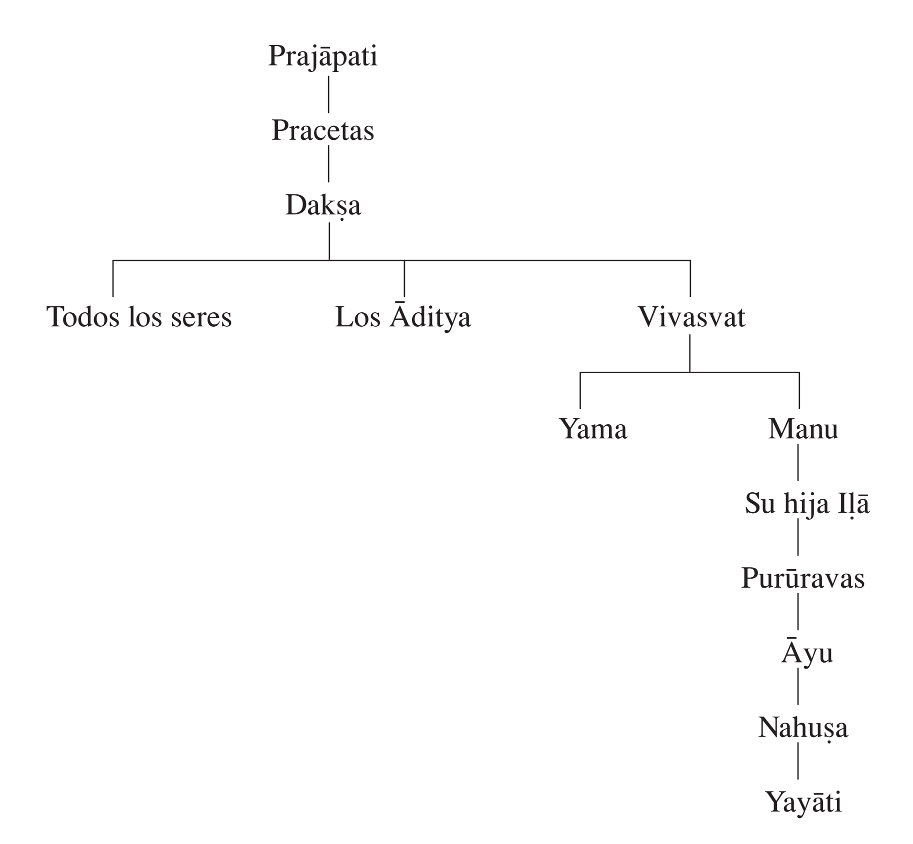
rente, como podemos comprobar, de la que en India, en el interior de un más vasto cuadro dualista, dio nacimiento al equipo de los cinco Pāṇḍava —el rey justo, los dos guerreros, los gemelos serviciales—: no se trata ya de un cuadro simultáneo de las funciones que ponga de relieve en una acción común la colaboración armoniosa de sus especialidades, sino de una sucesión de cuadros, que pone de relieve sus diferencias. He relacionado esta sucesión de cuadros con la aparición sucesiva de las funciones o partes de funciones al principio de la "historia" romana, en los reinados de Rómulo y de Numa, fundadores diversamente religiosos y adictos a Júpiter; con Tulo Hostilio, estricta y agresivamente guerrero; y con el complejo Anco Marcio, en cuyo reinado se establecen las bases del poderío económico y de la prosperidad.[5] También lo he relacionado con la serie de los primeros reinados en la historia de los Skjöldungar, el del fundador, Scioldo, imitado de los grandes Valdemar históricos, organizadores y legisladores del reino de Dinamarca; el de Gram, copia del dios Þórr; y los de Hadingus y Frotho, copiados o imitados de los dos grandes dioses Vanes, Njörđr y Freyr.[6] Alwyn y Brinley Rees también han propuesto interpretar según este modelo los caracteres atribuidos a los habitantes sucesivos de Irlanda, en la sistematización épica del *Libro de las invasiones.*[7]

La lista de los reyes antepasados de los héroes del *Mahābhārata* responde a otro designio. No vale nada por sí misma ni tiene estructura propia. Sólo está destinada a anunciar, a preparar la historia de los Pāṇḍava mediante una historia dinástica tan prestigiosa y abundante como fuera posible. Porque aquí, como siempre, y pese a la brevedad relativa de la exposición, India ha tenido una visión grandiosa. La genealogía de los Pāṇḍava está formada por: *1)* un pequeño número de términos célebres y coloridos, espaciados en la lista, sobre los cuales la tradición tenía mucho que contar y varios de los cuales son epónimos intercambiables de toda la raza (a los Pāṇḍava y a sus primos se les llama Bhārata, Kaurava, y también Paurava, en honor de Pūru, Kuru y Bhārata); *2)* un mayor número de términos de relleno, que no son sino nombres, números, y cuyo único papel parece ser el de alargar la lista, agregando a la dinastía una duración considerable. Muchos de estos "términos inútiles", por otra parte, toman los nombres de los últimos "términos sustanciales", o incluso de los héroes que estarán activos en los acontecimientos del poema: así, por ejemplo, entre Kuru y Śāntanu, éste, abuelo de Pāṇḍu, una de las variantes inserta, entre seis términos, a un Parikṣit y a un Bhīmasena; ahora bien, Parikṣit será al final del *Mahābhārata* el nombre del restaurador de la dinastía, y Bhīmasena es otro nombre de Bhīma, el segundo de los cinco Pāṇḍava; en el mismo intervalo

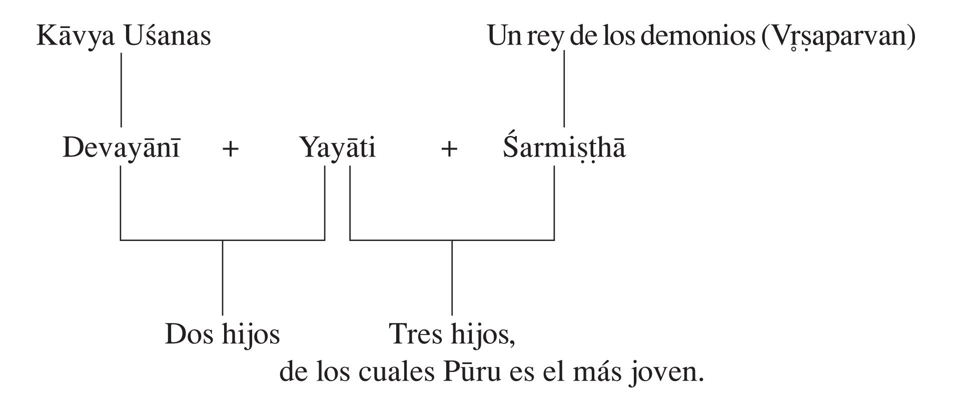
entre Kuru y Śāntanu, otra variante inserta, solamente entre tres términos, a un Janamejaya, luego a un Dhr̥tarāṣṭra, que tiene ya por hermano, entre siete otros, a un Pāṇḍu; ahora bien, Janamejaya será el nombre del hijo y sucesor de Parikṣit en los *postbharatica,* y Pāṇḍu y Dhr̥tarāṣṭra son, como nietos (putativos) de Śāntanu, el padre y el tío (putativos) de los Pāṇḍava.

Acabamos de mencionar las variantes. En efecto, siguiendo un procedimiento del que existen otros muchos ejemplos, los poetas del *Mahābhārata* han yuxtapuesto, en dos secciones contiguas de la introducción (I, 94 y 95), dos genealogías cuyos "términos inútiles" difieren considerablemente en tres pasajes, la segunda de las cuales está más llena que la primera; pero en ambos textos "los términos sustanciales" son los mismos y se presentan en el mismo orden. De epónimo en epónimo, el esquema es el siguiente:

I. Naturalmente, la genealogía se remonta hasta los dioses mismos y hasta los más abstractos. He aquí el comienzo, hasta el padre del primer epónimo, Pūru, en la lista de I, 94 (la de I, 95 es la misma, pero no comienza sino con Vivasvat).

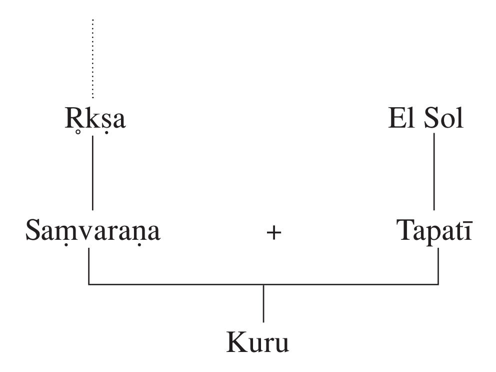


A partir de Purūravas todos los términos son “sustanciales”, es decir, tienen un carácter y aventuras. La descendencia de Yayāti es compleja y resulta de dos matrimonios:

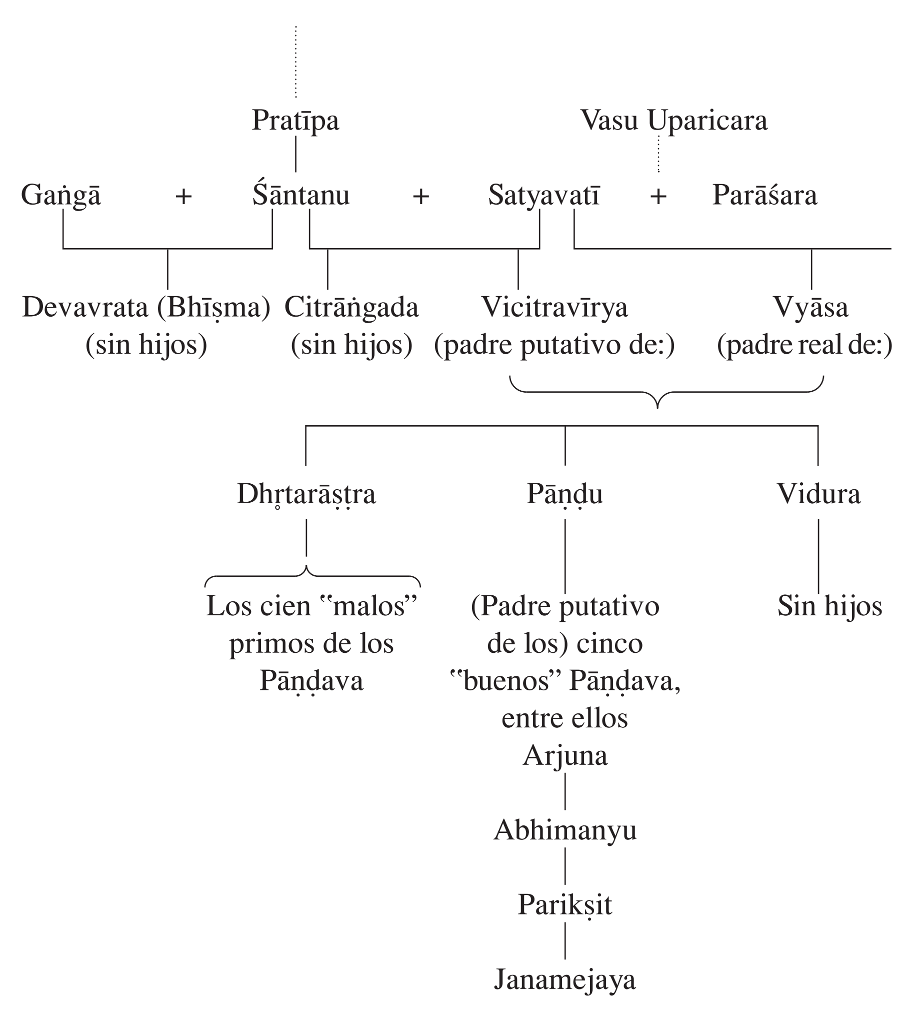


II. Después de Pūru, y en su descendencia, los primeros “términos sustanciales” que encontramos son Duṣyanta, el esposo que se olvidó de Śakuntalā, y el hijo de ambos, Bharata, segundo epónimo. Entre Pūru y Duṣyanta, la lista de I, 94 inserta cinco “términos inútiles”, y la de I, 95, muchos más: diecisiete.

III. Entre Bharata y, en su descendencia, Saṃvaraṇa, padre de Kuru y el tercer epónimo, el número de “términos vanos” es de cuatro en I, 94, y de cinco en I, 95. Kuru nace en las condiciones siguientes (I, 94):



IV. Entre Kuru y el primer personaje que pertenece propiamente a la acción del poema, Śāntanu, los “términos inútiles” son tres en I, 94, y seis en I, 95. Ya hemos hablado extensamente de Śāntanu, sus mujeres y sus hijos en la primera parte de *Mythe et épopée, I;* aquí apuntaremos la genealogía del padre de su segunda mujer:



El estudio que acabamos de hacer de Kāvya Uśanas (primer cuadro) nos enseña que los "términos sustanciales" de esta larga dinastía, y los que les preceden inmediatamente, *pueden* prolongar tipos muy antiguos, que "la historia" irania, y eventualmente otras literaturas indoeuropeas, *pueden* haber utilizado en otras formas. Así está señalado, aunque no delimitado, un vasto campo de investigaciones comparativas. A título de ejemplo, el tercer ensayo de este libro estará consagrado a uno de estos personajes, seguramente de gran importancia, puesto que es el padre del primero de los tres epónimos y probablemente es muy antiguo, ya que se le vincula como yerno al mítico, al indoiranio Kāvya Uśanas: se trata de Yayāti (primer cuadro), ante el cual el análisis impondrá a Vasu Uparicara (cuarto cuadro).

Tercera Parte

ENTRE LOS DIOSES Y LOS HOMBRES: UN REY (YAYĀTI, YIMA, EOCHAID FEIDLECH)

A los integrantes del Haskell Lecture Committee:
decano Brauer, de la Facultad de Teología;
decano Streeter, de Humanidades;
profesores Eliade, Kitagawa, Long

A los profesores y estudiantes de la Universidad de Chicago

Al profesor Zwi Werblowsky

Et c'est Vénus tendant d'intolérables auges
Aux lyriques chevaux rompus d'anxiété.
C'est la femme…[1]

Paris

Oui, c'est pour moi, pour moi, que je fleuris, déserte!
Vous le savez, jardins d'améthyste, enfouis
Sans fin dans de savants abîmes éblouis,
Ors ignorés, gardant votre antique lumière
Sous le sombre sommeil d'une terre première,
Vous pierres où mes yeux comme de purs bijoux
Empruntent leur clarté mélodieuse, et vous
Métaux qui donnez à ma jeune chevelure
Une splendeur fatale et sa massive allure!
[…]
J'aime l'horreur d'être vierge et je veux
Vivre parmi l'effroi que me font mes cheveux
Pour, le soir, retirée en ma couche, reptile
Inviolé sentir en la chair inutile
Le froid scintillement de ta pâle clarté,
Toi qui te meurs, toi qui brûles de chasteté,
Nuit blanche de glaçons et de neige cruelle![2]

Escena de *Hérodiade*

[1] Y es Venus la que las artesas intolerables tiende / a los caballos líricos exhaustos de ansiedad. / Es la mujer…

[2] ¡Sí, para mí, para mí solo florezco, desierto! / Bien lo sabéis, jardines de amatista, hundidos / sin fin en los sapientes abismos deslumbrados, / ignorados oros que retenéis vuestra luz antiquísima / bajo el sueño sombrío de una tierra primigenia, / vosotras, piedras de las que mis ojos, joyas purísimas, / toman su claridad melodiosa, y vosotros, / metales que dais a mi lozana cabellera / ¡un esplendor fatal y su masivo porte! / […] / Amo el horror de ser virgen, y quiero / vivir entre el estremecimiento que me proporcionan mis cabellos / para, al oscurecer, retirada en mi nido, reptil / inviolado, sentir en la carne inútil / el frío cintilar de tu pálida claridad, / ¡tú que mueres y ardes de castidad, / noche blanca de hielos y níveas crueldades!

INTRODUCCIÓN

La comparación del hindú Yama, hijo de Vivasvat, con su homónimo iranio Yima,[1] hijo de Vīvaṅhat, se topa con una dificultad que podemos formular brevemente de esta manera: Yima no corresponde a Yama sino por una pequeña parte de sus aventuras y de sus funciones; el resto, más considerable, no sólo no nos recuerda lo que sabemos de Yama, sino que nos parece poco compatible con su tipo. Veamos primero cómo se presenta, en ambos personajes, la pareja del padre y del hijo.[2]

El Vivasvat védico se define mediante una contradicción: es a la vez hombre y antepasado de la humanidad, y dios, el octavo y último de los Āditya o dioses soberanos. Este segundo estado civil, al que se alude en el *Ṛg Veda* (X, 72, 8 y 9), se desarrolla en varios *brāhmaṇa* y se explica por una especie de pecado original de Aditi, madre de los Āditya. Ella había dado a luz, por parejas, a los seis Āditya propiamente dichos —Mitra y Varuṇa, y luego a los dos auxiliares de cada uno— cuando comió piadosa y humildemente los restos de un caldo que primero se había ofrendado a los dioses primordiales, los Sādhya. Pero, a la cuarta vez que hizo esto, esperando que el provecho fuera mayor, la mujer comió en primer lugar, antes de servir a los dioses. El resultado fue que uno de sus dos primeros hijos, Indra, se elevó orgullosamente hacia el cielo, en donde se unió a los Āditya (será él "el séptimo Āditya"), mientras que el otro hijo cayó, en forma de "huevo muerto", Mārtāṇḍa. Fue necesario que intervinieran los Āditya para darle vida y forma; ese fue Vivasvat. Pero sólo le dispensaron su auxilio con la condición de que él y los que nacieran de él "serían de ellos", de los dioses, y les ofrecieran sacrificios. Por tanto, Vivasvat fue el primer sacrificador, y los hombres, sus descendientes, que siguen su ejemplo y ofrecen sacrificios a los dioses, son protegidos por los Āditya; preparan así su muerte, alargan su vida y en el momento de morir los recogerá Yama, hijo de Vivasvat.

El Vīvaṅhat avéstico no tiene esta complicación ni esta ambigüedad: no es sino un gran hombre del pasado, el primero que ofrendó sacrificios a los dioses y que, en recompensa por esta bella invención, obtuvo el favor de tener por hijo a Yima, cuya muerte se postergó durante mucho tiempo.

Es posible que el Avesta represente el estado más antiguo, indoiranio, de la tradición, y que sea el vedismo tardío —el décimo libro del *R̥gVeda,* el *Brāhmaṇa's*— el que complicara la fórmula haciendo del antepasado más remoto de la humanidad uno de los dioses soberanos menores: la lista antigua de los seis Āditya —en el misterio del cosmos, *Váruṇa* y sus dos adjuntos, *Dākṣa* y *Āmśa;* más cerca de nosotros, *Mitrá* y sus dos adjuntos, *Aryamán* y *Bhága*—[3] habría recibido así una prolongación, completando el "plan Varuṇa" con un dios, no propiamente Āditya, sino especialmente brillante *(Índra),* y el "plan Mitra" con un *hombre* excepcional *(Vivásvat).* Sea como sea, incluso en el *R̥gVeda,* como hombre a la vez ejemplar y promovido a la inmortalidad o dios soberano heterogéneo, Vivasvat se menciona sobre todo como su correspondiente avéstico, en calidad del sacrificador de los orígenes.

Por otra parte, es alrededor de Vivasvat, antepasado de la humanidad, como los hindúes védicos, y sin duda ya los indoiranios, habían organizado sus ideas acerca de la vida y de la muerte. En torno de él y de su hijo Yama podemos resumir en pocas palabras la doctrina védica al respecto: Vivasvat, ya sea por sus méritos sacrificiales o en tanto que uno de los Āditya, fue relevado de la necesidad de morir contraída, por ejemplo, en su nacimiento como Mārtāṇḍa; por el contrario, su hijo Yama sí murió, y todos nosotros, después de él, morimos y esperamos de ellos servicios diferentes. A la protección de Vivasvat no le pedimos la imposible inmortalidad en esta tierra, sino una vida tan larga y una muerte natural tan tardía como sea posible; del favor de Yama, "el primero que murió", nuestro "guía en la muerte", y pronto convertido en "rey del reino de los muertos", esperamos una sobrevivencia lo más dichosa posible en el más allá, y el concepto de esta dicha puede variar, y en realidad varió en el transcurso de las edades, y parece haberse quedado un tanto vaga a través de los tiempos védicos. Es esta teología la que se expresa en todos los pasajes de los himnos que relacionan a Vivasvat y a Yama con la muerte. En primer lugar, la plegaria de la famosa estrofa 62 del *AtharvaVeda,* XVIII, 3 (después de la estrofa 61, en que se pide a Vivasvat seguridad, abundancia en hombres, vacas y caballos):

> ¡Que Vivasvat nos ponga en la no mortalidad! ¡Que la muerte se vaya! ¡Que venga la no muerte! ¡Que él proteja a estos hombres hasta la vejez! ¡Que sus vidas no vayan a Yama!

Luego, el *AtharvaVeda* (XVIII, 23, 2), donde el poeta se tranquiliza al comprobar que está del todo dispuesto para ambos lados, para este mundo y para el otro:

> Yama está en el más allá; aquí abajo, Vivasvat; más allá de esto, no veo nada. Sobre Yama está colocado mi sacrificio, sobre los mundos se ha extendido Vivasvat.

Y también en el *AtharvaVeda* (XVIII, 3, 13), que da una definición de Yama contra la que Alfred Hillebrandt ha argumentado vanamente, tratando de distinguir entre "mortal" y "hombre":

> A él, que ha muerto como el primero de los mortales que murió, el primero que se fue al mundo del más allá, el hijo de Vivasvat, el que reunió a la humanidad, a Yama, el rey, ríndele culto con una libación.

Los hindúes védicos debieron plantearse el problema del origen de la muerte; si Vivasvat, por cualquier razón que haya sido, en tanto que primer sacrificador o por la compasión de los Āditya, eludió la mortalidad, ¿cómo explicar que Yama, su hijo, y sobre todo nosotros, los humanos todos, estemos sometidos a la muerte? En lo referente a Yama, parece que se aceptó una decisión del mismo interesado. En cuanto a los hombres todos, esta servidumbre es consecuencia de un acontecimiento al que Yama es ajeno, y que la *Bṛhaddevatā* expone en todo su texto:[4] Tvaṣṭṛ, el dios artesano, había dado en matrimonio a su hija Saraṇyū a Vivasvat, y éstos habían tenido un primer par de hijos gemelos: Yama y Yamī, su hermana (*yamá* es una antigua palabra que significa "mellizo"). Pero enseguida, sin decírselo a su marido, Saraṇyū creó una forma femenina semejante a ella misma, en la que Vivasvat, engañado, engendró a Manu, el padre de toda la humanidad. Si deseamos tener una visión del todo coherente de este asunto, podemos suponer —aunque nada declara explícitamente esta relación— que Yama escogió libremente la mortalidad para abrir un "reino" en el más allá y acoger allí a los hombres, descendientes de su medio hermano Manu, a quienes la estratagema de su madre había condenado a una trayectoria mortal. En todo caso, en los himnos funerarios del *ṚgVeda,* tal es su función: es cerca de él, en una notable relación con Varuṇa, como los buenos muertos arios siguen prolongando agradablemente su vida terrenal, sin que se pueda precisar la ubicación de ese lugar.

Y es en este sentido que es rey, pues ya en los himnos se le llama "rey", y este título le era tan inherente como una ramificación aberrante de los hindúes, los *kâfirs* del Hindoukouch, que han hecho de él su gran dios y lo han incorporado a su nombre: *Imrā,* es decir, *Yama-rājan.*[5] Pero ni en la época védica ni posteriormente se le consideró jamás un "reinante" o que "hubiera reinado" en

ningún momento en un "reino" de nuestro mundo. Después, las huellas de un origen humano se borran: en la epopeya, el rey de los muertos es un dios, igual que los otros, y como uno de los patronos de los cuatro Orientes —o de los cinco, si contamos el cenit—, tiene un palacio tan espléndido y del mismo estilo como los de sus compañeros, los dioses Indra, Varuṇa, Kubera y, dominando todo esto, el del altísimo personaje al que se denomina "el Gran Padre".

En el Avesta, por el contrario, y en toda la literatura posterior, Yima es ante todo un rey terrenal, el tercero y último de una serie prestigiosa: Haošyaṅha Paraδāta, Taxma Urupi, Yima Xšaēta. Por otra parte, es un rey universal, cuyo título, *xšaēta,* significa "rey", y no "luminoso", como se le ha traducido mucho tiempo,[6] título que también se incorporó a su nombre, dando el *Yamšēt* pehlevi y el *J̌amšīd* de la tradición persa de la época musulmana. Toda la vida de este personaje, llena de aventuras, que lo lleva de una prosperidad inaudita a la más terrible catástrofe, es terrenal y sin ninguna relación posible con la misión fúnebre del hindú Yama. Se opone a éste incluso en un punto esencial: en el reinado de Yima —dice el Avesta— no sólo estaban suspendidas la enfermedad y la vejez, sino la muerte misma.

Un solo episodio de la vida de Yima, mal integrado con el resto, parece ser la transformación zoroástrica de una tradición indoirania sobre Yama, entendido como el jefe de ultratumba. Como los autores de comedias o de novelas que, de una a otra edición, vuelven al revés el sentido de la última peripecia y resuelven "bien" una trama que al principio terminaba "mal", el Avesta ajusta, en suma, dos conceptos difícilmente conciliables del reinado de Yima.[7] En uno de ellos termina su existencia terrenal cometiendo un enorme pecado —una mentira, un arranque de orgullo o rebelión contra Dios— que le hace perder irremediablemente su trono, el signo de la elección divina e incluso la vida. En la otra versión, recibe de Dios una misión que normalmente debería sacarlo de nuestro mundo y llamarlo, en una forma del más allá, a una existencia, si no indefinida, al menos muy prolongada y sin accidente: se le encarga construir un recinto cerrado subterráneo[8] e instalar allí, poner al abrigo en previsión de un terrible invierno cósmico, unos ejemplares elegidos de la humanidad y de la buena creación; y aunque este invierno no inaugura un verdadero "fin del mundo", como parece haber sido el caso, junto con el del Ragnarök, del gran invierno escandinavo, el *fimbulvetr,* significa por lo menos una grave crisis, colocada a finales del "milenio de Zoroastro". En el texto más antiguo, el *Vidēvdāt* (2, 22-41), es Ahura Mazdā en persona el que se supone que narra a Zoroastro este acontecimiento.[9] Un buen día, Ahura

Mazdā advierte a Yima que van a abatirse sobre la Tierra terribles inviernos, con nieve tan abundante que, al fundirse, inundará y sumergirá todo el mundo. Le ordena construir un *vara,* un cercado o recinto subterráneo del cual precisa las dimensiones, y llevar allí, por parejas, los gérmenes de cuanto hay de mejor en cada especie viviente y, sobre todo, lo mejor de la especie humana. Que haga correr las aguas, que siembre allí praderas, y habrá allí —dice el Gran Dios— un alimento inagotable, pero no más deformidades ni enfermedades físicas ni mentales (22-30). Por fin, para delimitar las partes del *vara,* Ahura Mazdā entrega a Yima un objeto de oro acerca de cuya naturaleza los exégetas no están de acuerdo (30). Yima cumple con estas órdenes al pie de la letra y construye el cercado maravilloso (31-38), cuya descripción termina con este diálogo (39-41):[10]

—¡Creador del mundo de los cuerpos, santo! ¿Qué son, ¡oh santo Ahura Mazdā!, las luces que brillan allí, en el *vara* que ha hecho Yima?

—Son luces naturales y luces artificiales. Una vez [sólo una en todo el año] se ven ponerse y salir las estrellas, la luna y el sol. Y un año no parece sino un día. Cada cuarenta años de cada pareja humana nace una pareja, macho y hembra. E igual ocurre en todas las especies de animales. Y esos hombres llevan la más bella vida en el *vara* que ha hecho Yima.

Este placentero cercado del más allá, aunque no se nos presente como la morada de los muertos, sino al contrario, como el refugio de vivientes destinados a escapar de un cataclismo, muy probablemente prolongue el concepto indoiranio que, en India, ha convertido más simplemente a Yama en el jefe del reino de los muertos. La anomalía consiste en que, encargado por Dios de construir el cercado y de preparar y organizar allí la sociedad y hasta la economía de los elegidos, Yima no es nombrado jefe de ellos y parece desinteresarse del cercado que ha preparado. Las razones de esta eliminación pueden adivinarse. En primer lugar, Zoroastro pasó por ahí. Poco después de haber escuchado la larga descripción del *vara,* el profeta pregunta a su dios:

42. ¡Creador del mundo de los cuerpos, santo! ¿Quién ha llevado la religión mazdeísta al *vara* que ha hecho Yima? Y Ahura Mazdā le responde: "Fue el pájaro Karšiptar, ¡oh Spitama Zaraθuštra!"

43. ¡Creador del mundo de los cuerpos, santo! ¿Quién es su amo y su juez? Y Ahura Mazdā le dice: "Fue Urvatat̰nara [el tercer hijo de Zaraθuštra], ¡oh Zaraθuštra, y tú mismo, tú, que eres Zaraθuštra".

En esto, como en otras circunstancias de su trayectoria —por ejemplo, en el establecimiento de las clases sociales a través de sus hijos—,[11] Yima ha cedido el lugar al profeta de la nueva religión. Antes de Zoroastro y de su reforma, antes de la reinterpretación imperialista de los mitos y de las leyendas indoiranias que hicieron sus discípulos, es normal pensar que el héroe constructor del cercado seguiría hasta el fin de los tiempos presidiendo la sociedad que él había reunido allí, cercado y sociedad que, primitivamente, quizá habían sido los de los "buenos" muertos arios, lo cual equivalía al reino y a los administrados del védico Yama.

La segunda razón del despojo del mando a Yima es, sin duda, que una estancia prolongada en el recinto que él había construido, una existencia dichosa indefinida en el otro mundo habría estado en contradicción con el resto de su vida, al menos con lo que cuenta el final de su leyenda: pecado, caída, breve y vergonzosa supervivencia, muerte cruel. A este final, repitámoslo, no corresponde nada del expediente védico o posvédico de Yama.

Aparte de la tradición irania sobre el recinto o cercado,[12] que en sí misma lleva con su probable homólogo hindú las grandes divergencias que acabamos de recalcar; pero aparte, también, de los nombres idénticos de los dos padres (Vivasvat, Vīvaṅhat) y de las relaciones especiales, pero inversas, de Yima y de Yama con la muerte y con la suspensión de la muerte, las correspondencias entre ambos personajes se refieren a tres rasgos del estado civil. Primero, su nombre con su significado: "mellizo". Luego, la presencia, cerca de ellos, de una hermana, la "gemela" esperada cuyo nombre tiene una derivación distinta del de ellos: en India védica Yamī, en el pehlevi de Irán, Yimāk. Por último, las relaciones que sostienen con esta hermana: en un himno dialogado del *R̥gVeda,* el hindú rechaza con indignación las reiteradas proposiciones de incesto que le hace su hermana, mientras que, en unos textos pehlevis que se apoyan en la tradición avéstica, el iranio consuma el incesto con su hermana, dando el primer ejemplo de matrimonios entre parientes próximos, del que el zoroastrismo hizo la más eminente de las formas de unión.[13] Pero en esto mismo el detalle difiere considerablemente, y no sólo por efecto de las actitudes opuestas de las dos sociedades frente al incesto: en Irán, el acontecimiento se realiza durante el año de supervivencia miserable y secreta que lleva Yima, el pecador, entre su caída y su suplicio.

Un detalle de este expediente al parecer sin probabilidades de comparación nos impulsa a considerarlo desde otro punto de vista. La parte de las aventuras

de Yima —la más extensa— que parece incompatible con el tipo y con la función de Yama forma un conjunto coherente y lo convierte en el mejor ejemplo de lo que Arthur Christensen ha llamado “los primeros reyes”. Este conjunto está insertado como tal, en tercera y última posición, en el periodo inicial de la “historia” de Irán: es este personaje un rey universal, civilizador, organizador, beneficiario —hasta que comete su pecado— de una protección especial de Dios. Ahora bien, lo que hemos entrevisto a propósito de Kāvya Uśanas acerca de los procedimientos con los que los autores del *Mahābhārata,* así como los inventores de la historia irania, han compuesto sus dinastías, hace pensar que Yima, en su comportamiento de soberano universal, *puede* tener, con otros nombres, uno o varios correspondientes entre los más antiguos antepasados de los Pāṇḍava. Así se forma de manera natural la idea de que el último de los “reyes universales” de la lista de India y el de la lista de Irán, Yayāti y Yima-J̌amšīd, *pueden* haber heredado un motivo épico, en parte común: es esta hipótesis la que vamos a poner a prueba. Además, otro antepasado materno de los Pāṇḍava, Vasu Uparicara, evoca por su sobrenombre mismo uno de los privilegios más célebres de “J̌amšīd”, del que no presentan ningún equivalente ni Yama ni Yayāti; intentaremos también apreciar hasta dónde se extiende esta nueva correspondencia y qué consecuencias entraña para entender bien la “gesta de Yima”.

El estudio que sigue, en parte esbozado en tres cursos del Colegio de Francia en enero de 1966, ha tomado forma en las seis Conferencias Haskell que dicté en la Universidad de Chicago en octubre y noviembre de 1969. He expuesto complementos comparativos en Chicago, en varios seminarios (octubre a diciembre de 1969); otros los he explicado en conferencias dictadas en Filadelfia y en Los Ángeles (en febrero de 1970); el contenido de estos últimos complementos se publicará próximamente en un ensayo sobre la teología de la soberanía entre los diversos pueblos indoeuropeos.

I. YAYĀTI Y SUS HIJOS

Las reparticiones del mundo

Desde la Antigüedad se discute, y se seguirá discutiendo durante mucho tiempo, sobre el valor o los valores que hay que atribuir, en el *R̥gVeda,* a las expresiones estereotipadas "los cinco países", "los cinco pueblos".[1] La interpretación mejor argumentada es la que ha propuesto Bernfried Schlerath en un apéndice de su libro publicado en 1960, *Das Königtum im Rig-und Atharvaveda.*[2]

Pese a ciertas explicaciones indígenas que, al lado de los hombres y de su dominio habían recurrido a tipos de seres (dioses, Gandharva, etc.) y moradas míticos, se trata sin duda de cinco grupos humanos, y la expresión equivale, ora al conjunto de los arios (por ejemplo, cuando se dice que los cinco pueblos son devotos de Mitra, III, 59, 8; o que sacrifican a Agni o elevan plegarias a Agni, VI, 11, 4 y X, 45, 6; o que piden el auxilio de Indra, X, 53, 4 y 5; o que preparan la bebida del *soma,* IX, 65, 23…), ora, exhaustivamente, al conjunto de la humanidad que vive en la Tierra (por ejemplo, cuando se dice que la Aurora viaja en un día por los cinco países, V, 75, 4, o que los despierta, VII, 79, 1; o en las fórmulas estereotipadas en que los acusativos *páñca carṣaṇī́ḥ* y *víśvāḥ… carṣaṇī́ḥ* se emplean indiferentemente); esta doble interpretación no es contradictoria: los arios interesaban mucho a los poetas y, en muchos casos, la "humanidad" en la que pensaban se reducía a ellos, a los arios.

Esta división en cinco quizá correspondía a un concepto antiguo, meramente terrenal,[3] de los cinco *díśaḥ,* o *pradíśaḥ,* direcciones del mundo, es decir, de los cuatro Orientes y el centro,[4] concepto natural y muy difundido a través de todos los continentes.[5] Cuando esta expresión se tomaba en su sentido más lato, el centro podía referirse a los arios, rodeados por todas partes de bárbaros *(cf.* la expresión "Imperio de en medio" entre los chinos); cuando se tomaba en su sentido restringido, a los arios, al centro, como es el caso a menudo, se trataba sin duda del país, del clan particular del poeta o de sus empleadores, rodeado por todo el resto, amistoso u hostil respecto de esa nacionalidad. Por otra parte, es posible que este concepto del mundo y de su población fuera ya indoiranio, pues, si los textos zoroástricos[6] dividen el mundo en siete partes, en siete *kišvar* (avéstico, *karšvar*), una división en cinco,

según los cuatro Orientes y el centro, se insinúa en los nombres mismos y en la repetición de estos "séptimos". Se trata, simplemente, de un concepto extendido, cósmico, y no sólo terrenal.

> El *kišvar* central —dice Arthur Christensen—,[7] el *x^{v}aniras* (avéstico, *x^{v}aniraθa*) abarca todo el mundo conocido, al que rodea el océano Vurukaśa, y los otros *kišvar* son mundos fabulosos e inaccesibles para los hombres; sólo con el auxilio divino —o bien, como pretenden algunos, con la asistencia de los *dēv*— se puede franquear el océano que separa estos *kišvar* del *x^{v}aniras.* Posteriormente cambia el concepto de los *kišvar:* el *x^{v}aniras* ya no estará rodeado por el océano y no constituirá sino la mitad de la Tierra, y los otros seis *kišvar,* cada uno de los cuales tendrá la misma extensión que el Sīstān, formarán el conjunto de la otra mitad; el *x^{v}aniras,* cuyo centro es el Fars [la Pérsida propiamente dicha], está separado de las otras divisiones del mundo, en parte por el océano, y en parte, del lado del norte, por altas montañas y bosques. Aquí, el *x^{v}aniras* evidentemente se ha identificado con el Asia Anterior (Irán, Mesopotamia, Siria, etc.), que, en la Antigüedad y en la Edad Media, a través de las vicisitudes de la historia política, formaba un conjunto desde el punto de vista de la economía política y de la vida intelectual; y los otros *kišvar* no son ya mundos míticos, sino países terrenales desconocidos o casi desconocidos.

Los seis *kišvar* periféricos, nombrados en el *Bundahišn,* están repartidos en los cuatro Orientes de la manera siguiente: uno (Arzah) al Oeste, otro (Savah) al Este, dos (Vōrūbaršt y Vōrūgaršt) al Norte, y dos (Fratatafš y Vitatafš) al Sur. Vemos así que la pareja de términos situada en el Norte tiene nombres que no difieren entre sí más que por una consonante inicial del segundo miembro, y la pareja situada en el sur no difiere entre sí más que por el prefijo. Esto nos hace pensar que, partiendo de un sistema de cinco términos,[8] se pasó a un sistema de siete, quizá por influencia del pensamiento babilónico, en que el número siete desempeñaba un papel tan importante.[9]

Otra consideración, que desarrollaron brillantemente hace nueve años los investigadores Alwyn y Brinley Rees,[10] nos obliga a remontar este concepto a una época muy anterior. Para designar las grandes divisiones territoriales, las "provincias" de su isla, los irlandeses han empleado constantemente el término *cóiced,* "quinto", y han existido dos interpretaciones geográficas, al parecer concurrentes. Según una de ellas, inspirada en ciertas situaciones de la historia, los cinco *cóiced* forman unos triángulos cuyas bases son porciones de costa contiguas y cuyos vértices opuestos a estas bases coinciden hacia la parte

media de la isla: el Ulster al Norte, el Connacht al Oeste, el Leinster al Este, y al Sur, dos Munster, el occidental y el oriental, este último de muy reducida superficie y de autonomía incierta. Según la otra interpretación, el Ulster, el Connacht, el Leinster y un Munster único dejan un lugar, en el centro de la isla, para el pequeño territorio de Meath (Mide), en donde estaba, antes de los tiempos históricos, Tara, la capital del *ardrí,* el "rey supremo" de Irlanda. Esta segunda interpretación de los Quintos de la Isla, más abstracta, dio lugar y quedó vinculada a especulaciones muy interesantes, que Alwin y Brinley Rees han estudiado admirablemente[11] y que, haciendo intervenir las tres funciones indoeuropeas aumentadas con un cuarto término y coronadas por el poder real, derivan, sin duda, de una doctrina druídica. En el transcurso de un relato lleno de exposiciones teóricas,[12] un hombre, Fontan, es interrogado por un ser sobrenatural: "¡Oh, Fontan!, ¿cómo fue dividida nuestra isla, qué cosas se encuentran allí (es decir, qué hay en cada una de estas divisiones)?"; Fontan responde: "El Saber está al Oeste; la Batalla, al Norte; la Prosperidad, al Este; la Música, al Sur; la Realeza, al centro". Y el ser sobrenatural desarrolla a su vez este dato, de manera un tanto confusa, según esa retórica irlandesa de la amplitud que se parece como una hermana a la retórica hindú, sobrecargando cada uno de los quintos de cualidades que no se ajustan a este esquema, pero que lo dejan subsistir y, en cierto sentido, lo refuerzan.[13]

Ni los *kišvar* iranios ni los "cinco países" védicos se señalan así con tales valores funcionales. En lo que respecta a India, habrá que esperar a que emerja el concepto inestable de los *lokapāla,* es decir, de los dioses regentes de los Orientes, para que se pueda entrever una relación con las tres funciones:[14] Varuṇa, el antiguo soberano mago (reducido en la epopeya a patrono de las aguas); Indra, el guerrero celeste (rey de los dioses, en la epopeya); Kubera, el amo de las riquezas, y Yama, el jefe del mundo de los muertos, se reparten entonces las cuatro direcciones, generalmente en este orden: Oeste, Norte, Este, Sur, y vemos que las tres primeras asignaciones recubren las indicaciones funcionales que se les atribuyen en Irlanda.

Con caracterización funcional de las partes del mundo, o sin ella, una división del mundo invita fácilmente a crear una leyenda sobre los orígenes, cuyo tipo más simple es una repartición entre hermanos.[15] Allí donde están presentes las dos divisiones (funciones sociales, provincias), pero separadas, ocurre incluso que dos generaciones sucesivas de hermanos produzcan una de ellas y luego la otra. El caso típico es el de la leyenda de los orígenes de los escitas, al principio del Cuarto Libro de Heródoto: los tres hijos de Targitao parecen ser, muy

probablemente, los antepasados de grupos, o más bien tipos funcionales (reyes-sacerdotes, guerreros, dos géneros de educadores o de padres nutricios); el mayor de ellos, el rey, reparte en seguida entre sus tres hijos el conjunto de las tierras de la nación.[16]

Aunque no se haya transmitido ninguna leyenda de este tipo sobre los orígenes de los *cóiced* irlandeses,[17] a la vez delimitados en el espacio y funcionalmente definidos, desde hace tiempo se han detectado acerca de otros elementos del mundo indoeuropeo varios ejemplos en que las dos especies de divisiones, igualmente asociadas, se explican mediante una repartición entre hermanos. Pero en esos casos se trata, en general, no de "quintos", sino de "tercios", lo cual permitía conformar exactamente la división del mundo (o de las tierras interesantes, las nacionales…) a los términos originales de la estructura indoeuropea de las funciones, pero que, compensatoriamente, la desprendía de la estructura de los Orientes. Pensemos, por ejemplo, entre los germanos continentales de principios de nuestra Era, en la tradición sobre los tres hijos de Mannus, hijo de Tuisto; sólo subsiste el esqueleto onomástico, pero es indudable.

Con brevedad lamentable, Tácito anota,[18] según "los viejos poemas que sirven de historia y de anales de esos pueblos", que el antepasado de los germanos se llamaba Mannus y que las tres partes del conjunto germánico deben sus nombres a sus hijos: "los más cercanos al Océano" son llamados *Ingaeuones (Inguaeones);* "los de en medio", *Herminones,* y todos los demás, *Istaeuones (Istuaeones).* Por tanto, se trata de una división en bandas o franjas burdamente paralelas, desde los mares del Norte hasta las montañas del Sur; y los epónimos, hijos de Mannus, que se entrevén bajo los nombres étnicos, corresponden a los tres términos de la tríada divina, trifuncional, que todavía dominaba en el panteón escandinavo a fines del paganismo: Freyr, el gran dios vane de la fecundidad y de la prosperidad, es llamado *Yngvifreyr (*Inguiafrauiaz),*[19] y la dinastía que se considera descendiente de él es la de los *Ynglingar;* Óđinn, el soberano mago, lleva el sobrenombre de *jörmunr (*ermunaz);* en cuanto al radical de *Istaeuones* (según Plinio, *Istri(an)ones*), aunque no se encuentra en un sobrenombre del dios fuerte y combatiente Þórr, se deriva de una raíz que, tanto en indoiranio como en antiguo islandés, ha generado palabras que son tecnicismos de la función guerrera: en sánscrito, *iṣirá,* "fuerte, desencadenado", epíteto de los Marut, de la tropa de jóvenes guerreros celestes que acompañan a Indra;[20] sin duda, en avéstico, *Aēšma,* demonio de la violencia cruel; por último, en antiguo islandés, el verbo *eiskra,* que caracteriza el estado de furor de los *berserkir,* guerreros con poderes sobrenaturales.[21]

En Irán, las leyendas de los orígenes y del poblamiento de los *kišvar* en su forma mítica y cósmica son del todo diferentes y resultan de una reflexión muy elaborada. Es en otro punto de la tradición irania, considerado histórico, donde se observa la leyenda que se esperaba encontrar a este respecto, que Arthur Christensen había relacionado con los hijos de Mannus, y que Marijan Molé ha estudiado a fondo.[22] Según un texto ya de la época pehlevi, el antiguo Θraētaona, Frētōn-Feridūn, insertado en la lista de los reyes, procede a repartir entre sus tres hijos las tierras habitables, con base en las tres funciones. Bastará con recordar aquí la variante más antigua del relato:[23]

> De Frētōn nacieron tres hijos: Salm, Tōz y Ērič eran sus nombres. Convocó a los tres para decir a cada uno de ellos: "Quiero repartir el mundo entero entre vosotros; que cada cual me diga lo que le parezca bueno, para que yo se lo dé". Salm pidió grandes riquezas *(vas-hērīh),* Tōz, la valentía *(takīkīh),* y Ērič, sobre el que estaba la Gloria kaviana *(xvarrah i kayān:* el X^varənah avéstico), la ley y la religión *(dāt u dēn).* Frētōn dijo: "Que a cada uno de vosotros se le dé lo que ha pedido". Dio la tierra de Rome *(zamīk i Hrōm),* hasta el borde del mar, a Salm; el Turquestán y el desierto, hasta el borde del mar, los dio a Tōz; y el *Ērānsaθr* (el Imperio de Irán) e India, hasta el mar, le tocaron a Ērič. En cierto momento [… ? …], Frētōn se quitó la corona de la cabeza, la alzó y se la puso en la cabeza a Ērič, al tiempo que decía: "Mi gloria está posada sobre la cabeza de Ērič hasta la mañana de la renovación de todo el mundo viviente; ¡oh tú, que la realeza y la soberanía sobre los hijos de Tōz y de Salm pertenezcan a tus hijos!"

Las tres partes del mundo —el Oeste (Rome), con sus riquezas; el Norte y el Este (el Turquestán y los desiertos), con la turbulencia guerrera; el Sur (Irán e India) con la religión, el derecho y, además, la realeza suprema— se conciben aquí como si se reunieran en sus cimas y las tres se extendieran "hasta el mar", es decir, hasta el océano periférico; no hay "centro": la realeza suprema pertenece al país "de la primera función". El interés principal de este relato estriba en la manera como se hace la repartición: sanciona una especie de examen en que los tres hijos han revelado sus naturalezas por las respuestas que han dado a la misma pregunta: el padre envía a dos de ellos fuera de Irán, a los "tercios" menos interesantes, y reserva el buen "tercio", con la soberanía simbolizada sobre la cabeza por el X^{v}arənah,[24] al más joven, el que ha dado la más noble respuesta. Naturalmente, los hijos mayores, frustrados, aceptan de mal grado tal decisión:

Al ver cómo sucedían las cosas, Salm y Tōz dijeron: "¿Qué ha hecho Frētōn, nuestro padre, que no ha dado el mando a su hijo mayor, ni a su segundo hijo, sino a su hijo menor?" Buscaron el momento favorable y mataron a su hermano Ērič.

La descendencia de Ērič, sin embargo, se instaló en el trono de Irán. Los dos otros tercios del mundo, los romaicos y los turanios, se desquitaron atacándolo en guerras interminables y, a la postre, infructuosas.

Yayāti y la repartición del mundo

Si hemos hecho este breve recordatorio de los datos comparativos generalmente admitidos, es porque un relato de este género forma, en el primer canto del *Mahābhārata,* el episodio que da comienzo a la novela de Yayāti,[25] rey que corresponde bien a la noción elástica, pero de ninguna manera ilusoria, que Christensen ha llamado "el tipo del primer rey": no es que la mayor parte del tiempo los reyes de este tipo sean realmente "los primeros", sino que, según vemos con claridad, en otras versiones del mismo motivo "histórico" habrían podido serlo; y sobre todo porque, cualquiera que sea su rango, instituyen total o parcialmente grandes cuadros de la vida social y a menudo, por extensión, las grandes divisiones de la Tierra o de la humanidad. Así también, Yayāti, como Frētōn, hace una "repartición del país" entre sus cinco hijos, pero sin coloración funcional.

Entre sus cinco hijos: ésta es, en efecto, la fórmula védica de los "cinco pueblos", reinterpretada según la geografía del tiempo, que sirve de marco a la repartición; en la medida en que lo permitían el estado de las tierras y de las aguas, se trata de una parte central, la de más elevada dignidad, la India más aria, por así decirlo, el futuro reino de los Paṇḍava, y de cuatro partes periféricas.

Y no hay en esto coloración funcional: el número cinco, aplicado a un grupo de hermanos, no permitía esta coloración. El número cuatro la habría permitido, con el rey en el centro y cada una de las tres funciones arias, la sagrada, la guerrera y la económica, en la periferia. Pero, ¿era deseable pretender que los *śūdra,* la clase no aria que estaba más subordinada que agregada a las tres clases arias, había participado en el mismo plano que ellas en una repartición entre hermanos desiguales en cualidades, pero de igual dignidad?

Por último, si bien el padre se dirige a sus cinco hijos, no hace lo que Frētōn: examinarlos con serenidad, para conocer objetivamente el fondo de

su naturaleza antes de repartirles lo que más convenga a cada cual; el interés más directo de Yayāti es suscitado, al contrario, por las respuestas que dan sus hijos a una pregunta que representa, en realidad, una encuesta; por consiguiente, el envío de cada uno de los cuatro hermanos mayores fuera de India no es una asignación mediocre resultado de una respuesta insuficiente, sino el castigo por un rechazo injurioso: y es en este punto, gracias a este debate entre el padre y sus hijos, donde la historia de Yayāti se ajusta a la de Kāvya Uśanas.

Recordemos[26] la consecuencia fatal de acontecimientos que atrajo sobre Yayāti la ira de su mujer y, a petición de ella, la maldición del brujo, su suegro. Ha debido casarse, contra su voluntad, con Devayānī, la imperiosa hija de Kāvya Uśanas, y ésta ha exigido que la acompañe al domicilio conyugal la encantadora princesa Śarmiṣṭhā, para humillar así a esta hija de rey que Devayānī había pedido como esclava. Pero la naturaleza ejerció sus derechos, ayudada por una sutil argumentación. Aunque Yayāti ha tenido de su esposa legítima dos hijos, dos príncipes, ha engendrado clandestinamente tres varones con la esclava de ésta. Cuando se descubre el secreto, hay un gran revuelo, y el terrible suegro condena al marido culpable a envejecer precozmente, instantáneamente: Yayāti ya sólo es una ruina. Sin embargo, suplica clemencia, y su juez le concede no una reducción de la pena, sino el derecho a buscarse un sustituto:[27] "Mi palabra no puede ser vana: ya estás en la vejez. Pero, si así lo deseas, transfiere esta vejez a otro".

Yayāti es rico en hijos, que él cree devotos y agradecidos. Por tanto, precisa el favor que acaba de obtener:[28]

> ¡Oh brahmán, que aquél de mis hijos que me dé su juventud goce a la vez de la realeza, de la virtud y de la gloria!; ¡Dígnate consentir en ello!

Kāvya Uśanas da su consentimiento:[29]

> Te bastará con pensar en mí y, sin pecado, transferirás tu vejez como te plazca, hijo de Nahuṣa. Aquél de tus hijos que te dé su juventud será rey; también tendrá larga vida, gloria y numerosa posteridad.

La situación hubiera podido inspirar a un émulo de Eurípides una serie de escenas, de actitudes y discursos variados, o vivas discusiones entre el padre y los hijos,[30] donde el negarse a envejecer de pronto se fue justificando cada vez con argumentos bien equilibrados de nuevas razones. Pero los poetas

hindúes no temían a la monotonía y, por otra parte, en este caso en particular, ¿no están ellos más cerca de la verdad simple, más cerca de cada uno de nosotros? Ningún tratado *De senectute* y ningún sofisma hará que amemos o elijamos la vejez. Las cuatro escenas en que, en el orden en que nacieron los dos hijos de Devayānī y los dos mayores de Śarmiṣṭhā, es decir, Yadu y Turvasu, y después Druhyu y Anu, se niegan a cambiar su edad por la de su padre, no contienen nada de inesperado, de escandaloso, de rebuscado. A todos se les presenta la solicitud llanamente, más o menos en los mismos términos: "Toma en ti mi decrepitud, para que pueda yo gozar de la vida con tu joven vigor. Cuando transcurran mil años, te devolveré tu juventud".[31] A lo anterior Yadu[32] responde sin titubear que la vejez tiene muchos inconvenientes en lo que respecta a comer y a beber; que va acompañada de cabellos blancos, de melancolía, de músculos flácidos, de arrugas en todo el cuerpo, de deformaciones y debilidad, de flacura, de incapacidad para el trabajo, que inspira alejamiento, incluso a los parientes cercanos, y que, en consecuencia, no quiere ni puede hacerlo y sólo aconseja a su padre que haga su petición a otros. Aunque más sobrio en su respuesta, Turvasu no es menos terminante:[33] la vejez impide los placeres, destruye la fuerza, la belleza, la inteligencia, la memoria y, para terminar, la vida misma. Druhyu expone[34] que el viejo ya no puede gozar de los elefantes, de los caballos ni de las mujeres, y que farfulla al hablar. Por último, Anu declara[35] su desagrado por esos seres decadentes que comen como los niños, están sucios constantemente y ni siquiera pueden hacer en las horas reglamentarias las libaciones rituales ante el altar del fuego. Sería inútil buscar en todo esto algún orden; son cuatro orientaciones particulares de la repugnancia. Los castigos que inflige el decrépito mal amado a sus hijos, aunque los tres últimos parecen conformarse a las respuestas que los han provocado, tampoco se prestan a clasificación alguna, ya sea funcional o de otra índole.[36] Le dice Yayāti a Yadu que sus descendientes serán todos *arājyabhāj,* "sin disfrute de la realeza". A Turvasu, que será rey entre hombres que no acatarán, sobre todo en sus matrimonios, el estatuto de los *varṇa,* sino que vivirán como animales y no dudarán en tomar a las mujeres de sus maestros espirituales: en pocas palabras, entre los pecadores y los Mleccha. A Druhyu le anuncia que no será rey sino de nombre,[37] y que vivirá con sus compañeros en un país sin caminos, en donde no podrán pasar ni caballos, ni elefantes, ni asnos, ni ningún animal o vehículo, y en donde sólo se trasladarán mediante balsas. Por último, a Anu le predice que sus hijos morirán al llegar a la flor de la edad y que él mismo no estará capacitado para asegurar el servicio ritual del altar del fuego. Lo más importante se declara después, en la conclusión del

episodio: cada una de estas maldiciones redunda en un exilio fuera del reino "central", reservado al quinto hijo, al hijo piadoso, al que ha cedido su juventud, Pūru, antepasado de los Paurava:[38] "De Yadu nacieron los Yādava; de Turvasu, los Yavana; de Druhyu, los Bhoja, y de Anu, las variedades de Mleccha".[39]

Aunque estos cuatro pueblos —pues no se trata sólo de dinastías, porque el segundo y el cuarto, por lo menos, son en realidad pueblos— no representan la totalidad del entorno de los Paurava son, por lo menos, buenas muestras de él.[40]

Es un problema hacer coincidir esta leyenda con lo que el *R̥gVeda* dice en forma separada, primero, de Yayāti; segundo, de los "cinco pueblos" y, tercero, de los personajes, familias o clanes que llevan los nombres de Yadu, Turvaśa (¡y no Turvasu!), Druhyu, Anu y Pūru; problema sin duda insoluble en rigor, pero que, como lo sabemos por otros muchos ejemplos, y sobre todo por el de Kāvya Uśanas, no tiene la importancia que se le suele atribuir.

Se dice que Yayāti[41] no tiene en los himnos ninguna relación con los "cinco países". De acuerdo, pero ¿qué dicen los himnos acerca de Yayāti? Muy pocas cosas; sólo las suficientes para probar que era una figura importante y respetada. Cada vez que se le nombra, es como a un hombre de los tiempos fabulosos, considerable por su piedad: el *R̥gVeda* (I, 31, 17), lo cita al lado de Manu y de Aṅgiras; en I, 63, 1, lo pone en el mismo plano que a Vivasvat; se le declara hijo de Nahuṣa, éste último mencionado, ya sea como un hombre (VIII, 46, 27) o como un clan. Pero se dice de él que el fuego se ha hecho para él y para Āyu. Es todo, pero eso sitúa al personaje en el mismo punto del tiempo mítico en que aparece en el *Mahābhārata,* y en el mismo grupo de venerables "primeros reyes" en que el *Mahābhārata* coloca a sus padres (Nahuṣa), a su abuelo (Āyu) y a otros cercanos ascendientes (Vivasvat, Manu). Por tanto, hemos de pensar que lo conocían bien, y en su jerarquía, los redactores de los himnos. Simplemente, los himnos, que no son una enciclopedia, no contienen alusiones a leyendas referentes a él y tampoco dejan entrever tradiciones que expliquen el origen y el poblamiento de "los cinco países". Esto no significa que, sobre Yayāti y sobre los cinco pueblos o países, tales leyendas no existan; sería asombroso que en la época de la composición de los himnos no se haya dicho nada de un personaje tan venerado, y que no se haya atribuido un origen más o menos pintoresco a nociones tan precisas y usuales como "los cinco países" o "los cinco pueblos". El argumento *ex silentio* es aquí especialmente débil, y es muy posible que desde los tiempos védicos, Yayāti, mediante sus hijos, se haya considerado el responsable de la distribución de los hombres entre los "Quintos"de la Tierra que son, con el centro, los cuatro Orientes.

En cuanto a una correspondencia, si no una equivalencia, entre la noción global de los “cinco pueblos” y el grupo de nombres que en la epopeya designan a los hijos de Yayāti, varios críticos la han propuesto, pero la mayoría la han rechazado. Hay argumentos en favor y en contra.

La principal objeción, que Schlerath desarrolló bien, es que no hay ningún pasaje de los himnos, salvo en I, 108, 8, en que estos nombres se enumeren juntos, sino a lo sumo cuatro de ellos, y que estas enumeraciones incompletas a veces van acompañadas de otros nombres: la asociación más sólida está entre los Turvaśa y los Yadu, pero en ocasión de la “batalla de los diez reyes”, importante en el séptimo libro del *R̥gVeda,* faltan los Yadu en el himno principal (7, 18), mientras que la estrofa 6 contiene no sólo los nombres de Turvaśa y Druhyu, sino también los de Yakṣu y Matsya; además, en VII, 8, 4, son los Bharata los que se mencionan al lado de los Pūru. “En su estudio fundamental sobre las familias de autores de himnos,[42] Hermann Oldenberg —dice Schlerath— llegó a reconocer cierto nexo entre Pūru, Yadu, Turvaśa y Anu, pero Druhyu sigue separado.”

En sentido inverso, y eso me parece más importante, se citan textos como el de VIII, 10, 5: “Que estéis en el Oeste o en el Este, ¡oh, poseedores del alto bien, que estéis en las moradas de Druhyu, Anu, Turvaśa o Yadu, os llamo; venid!”[43] La mención del Oeste y del Este equivale aquí, evidentemente, al conjunto de los puntos cardinales, es decir, a la totalidad geográfica del mundo (lo que en otros pasajes se anota como la expresión “los cinco países”); en este lugar de la frase, la segunda enumeración, la de los nombres propios, no puede ser sino una manera de decir lo mismo desde otro punto de vista; un equivalente, también incompleto, de la misma totalidad, donde la etnografía repite la topografía y la humanidad (o la nacionalidad aria) analizada en sus divisiones típicas completa el marco del espacio que ocupa.

Por último, ¿existía una relación directa (padre-hijo) en la época de la composición de los himnos, entre Yayāti y los epónimos de estos clanes, Yadu, etc.? Ningún texto lo indica; pero, repitámoslo, Yayāti sólo se nombra en el himnario. Sigue siendo verosímil —sobre todo si se acepta que estos cinco nombres étnicos recubren los “cinco pueblos” y, por ende, los cinco Orientes (es decir, los cuatro Orientes y el centro)— que la filiación a partir de Yayāti sea antigua y que, ya existente en la época védica, se haya conservado en medios diferentes de los chantres y que se haya transmitido a la epopeya sin cambios considerables (la alteración más visible es el paso de “Turvaśa” a “Turvasu”, sin duda por la influencia de la vocal final de los otro cuatro nombres). Si, por el contrario, no se piensa que los cinco nombres hayan estado

primitivamente en relación con los "cinco países" y los cinco Orientes, deberá admitirse que se introdujeron posteriormente en la leyenda de Yayāti, lo cual no es fácil de aceptar: Yayāti, al repartir el mundo entre sus hijos, se conforma a un tipo antiguo, indoiranio, y en consecuencia los hijos debieron nombrarse en todas las épocas; ¿se pensará que estos cinco nombres que encontramos en el poema se sustituyeron tardíamente con otra serie de cinco que habría desaparecido del todo?

Viejos y jóvenes, Yāyati y Aun

El contenido mismo de la leyenda de Yayāti y de sus hijos, tal como la expone el primer canto, garantiza su gran antigüedad. Si hacemos abstracción del suegro brujo y de su maldición, el motivo de la acción es el siguiente: un rey, abrumado por la vejez, ruega a sus hijos que le den su juventud, y uno de ellos acepta, asegurando mil años de vigor a su padre; el rey expulsa del país a los hijos mayores que se han negado a acceder a su ruego, y al más joven, que ha aceptado, lo instituye como su sucesor. Encontramos así, reunidos, dos temas conocidos y ciertamente arcaicos; uno de ellos pone de manifiesto la reserva de vitalidad que constituyen los hijos para el rey-padre y que él puede usar por transferencia, y el otro muestra al padre que maldice y manda al exilio a los hijos que lo han tratado mal y recompensa al único que se comportó como hijo devoto.

Para el primer tema, importante en este ensayo puesto que es el que ha permitido o provocado la comparación de la leyenda de Yayāti con la de Kāvya Uśanas, manipulador de las edades, el lector pensará también en una historia escandinava célebre, la del rey de Upsala Aun o Áni, uno de los integrantes todavía legendarios de la dinastía de los Ynglingar. Hela aquí, según la *Ynglingasaga* de Snorri Sturluson, capítulo 25.[44]

A la edad de sesenta años, mediante el sacrificio de su hijo mayor a Óđinn, muy afecto a las víctimas humanas, este rey obtuvo del dios otros sesenta años de vida y de reinado. Al cumplirse este plazo, Óđinn le comunicó que seguiría viviendo tanto tiempo como le sacrificara a él, a Óđinn, cada diez años, a uno de sus hijos. Sacrificó hasta el séptimo, y le sobrevivió diez años, pero ya no podía sostenerse en sus piernas; lo trasladaban en una silla o trono. Sacrificó al octavo, y le sobrevivió 10 años, pero ya no podía levantarse del lecho. Sacrificó al noveno y logró sobrevivir otros diez años, aunque ya no comía, sino que bebía de un cuerno, como un niño de brazos *(þá drakk hann horn sem lébarn).* Ya no le quedaba sino un hijo, al que quería inmolar también, pero los suecos se opusieron y el sacrificio no se llevó a cabo. "El rey Aun murió

y fue colocado en un túmulo en Upsala *(ok er hann heygđr at Upsölum).* Desde entonces, se llamó 'enfermedad de Ani' *(ánasótt)* al hecho de morir de edad avanzada, sin enfermedad."

Esta leyenda la ha comentado brillantemente Samuel Eitrem,[45] quien ha resaltado la importancia del número nueve (o del diez, es decir, el "nueve lleno"). Lo que nos importa recalcar es el sacrificio de los hijos que prolonga periódicamente la vida del padre, con la precisión de que el hijo no es aquí el rival amenazante del que tiene que librarse el rey (en este sentido, la historia de Aun y de sus hijos debe separarse de la historia de Urano y de los uránidas, con la que Eitrem la comparaba), sino el instrumento en apariencia dócil y seguramente eficaz de una técnica de longevidad.[46]

La historia de Yayāti es en verdad distinta de la anterior en muchos aspectos. Lo que obtiene el rey hindú no sólo es la prolongación de su vida para dejar que el envejecimiento siga durante este plazo su curso inexorable, más allá del límite acostumbrado, y para llegar a una lamentable caricatura de la existencia; los que obtiene es una nueva y estable juventud, un milenio de juventud. Solidariamente con esta diferencia, la técnica de Yayāti no es la de Aun; Aun busca la vida; entonces, es la vida de sus hijos la que toma, o más bien ofrece en sacrificio a Óđinn, dueño del procedimiento; Yayāti busca la juventud; entonces, es la juventud de uno de sus hijos —la del único que aceptó, pues los otros se salieron del juego— la que toma, gracias al privilegio que le ha conferido el brujo dueño del procedimiento, y el intercambio no entraña para el joven donador la muerte, sino la decadencia física. Por último, las conclusiones divergen hasta el extremo: al término de su reiterativo comercio con la vida y la muerte, implacable e impotente, Aun debe morir a su vez 10 años después de haber inmolado a su penúltimo hijo, y de todas maneras habría muerto 10 años después de haber sacrificado al último; entre Yayāti y Pūru, al término convenido de este único intercambio entre una juventud y una vejez, un trueque inverso lo vuelve todo al estado anterior, el donador vuelve a tomar del receptor una juventud que parece haberse fijado felizmente mediante el milagro mismo de su transferencia y, compensatoriamente, el receptor vuelve a adquirir su vejez no modificada.

Pese a estas diferencias en la aplicación, el principio de las dos operaciones es el mismo, y el que el envejecimiento de Yayāti sea acelerado y artificial, mientras que el de Aun es natural, no cambia nada: psicológicamente, ambos reyes quieren escapar de su estado, muerte o vejez, y consideran que tienen derecho a hacerlo; mística o técnicamente, no es de un extraño, de un prisionero o de un esclavo, por ejemplo, de quien uno y otro rey pueden recibir este

suplemento de vida o de vitalidad, sino únicamente de su descendencia: de sus hijos o de uno de sus hijos.

Los hijos irrespetuosos y la repartición del mundo. Yayāti y Noé

El segundo tema no es sino aquél por el cual el libro del *Génesis* (IX, 18-29) explica la multiplicidad y la distribución de las grandes razas que aparecieron sobre la Tierra después del diluvio:*

> Los hijos de Noé que salieron del arca eran Sem, Cam y Jafet. Cam es el padre de Canaán. Estos tres fueron los hijos de Noé, y a partir de ellos se pobló toda la tierra. Noé se dedicó a la labranza y plantó una viña. Bebió del vino, se embriagó, y quedó desnudo en medio de su tienda. Vio Cam, padre de Canaán, la desnudez de su padre, y avisó a sus dos hermanos afuera. Entonces Sem y Jafet tomaron el manto, se lo echaron al hombro los dos, y andando hacia atrás, vueltas las caras, cubrieron la desnudez de su padre sin verla. Cuando despertó Noé de su embriaguez y supo lo que había hecho con él su hijo menor dijo: "¡Maldito sea Canaán! ¡Siervo de siervos sea para sus hermanos!" Y dijo: "¡Bendito sea Yahveh, el Dios de Sem, y sea Canaán esclavo suyo! ¡Haga Dios dilatado a Jafet; habite en las tiendas de Sem,[47] y sea Canaán esclavo suyo!" Vivió Noé después del diluvio trescientos cincuenta años. El total de los días de Noé fue de novecientos cincuenta años y luego murió.

Se trata, sin duda alguna, como dice el versículo 19, del poblamiento, más que del repoblamiento de la Tierra entera, por lo menos de lo que de ella conocían o querían conocer los hebreos. Los capítulos siguientes del *Génesis* localizan las descendencias de los tres hermanos: Sem producirá, entre otros, al pueblo elegido;[48] Jafet poblará, en términos generales, el Norte y el Oeste; en cuanto a Cam, parece que hubiera habido una variación: primero antepasado de los pueblos situados al este de Palestina, luego se le atribuyó el poblamiento del Sur, del gran Sur, el país de los Negros (Αἰθίοπες, etc.). Por tanto, hubo repartición topográfica, sin nada de funcional,[49] simplemente destinando al hijo culpable a la servidumbre.

Resulta interesante ver cómo Tabarī y, después de él, Belʿamī, preocupados por combinar las tradiciones coránicas y bíblicas con "la tradición nacional

* La versión en español de las citas bíblicas corresponde a la *Biblia de Jerusalén,* Descleé de Brower, Bilbao, 1975.

de Irán", han articulado la leyenda de Noé con las de J̌amšīd (Yima) y de su asesino Zohāk-Beyurasp (Aži Dahāka, llamado Baēvar-aspa, "el de los diez mil caballos"); pues en este punto de la "historia" de Irán es donde insertaron al profeta Noé con su diluvio y sus tres hijos, haciendo de Beyurasp, el asesino de J̌amšīd, y de Zohāk, el hombre con cabezas de serpiente, dos personajes diferentes, uno de ellos anterior a Noé que perece en el diluvio, y el otro que nace mucho después entre la descendencia del hijo "negro" de Noé. Ese momento está bien elegido: los tres hijos de Noé engendran, en términos generales, a los hombres negros (Cam), a los amarillos (Jafet) y a los blancos (Sem); es decir, más o menos a la humanidad que el vencedor de Zohāk, Afrīdūn, tendrá o debiera tener que repartir entre sus tres hijos como sustrato de sus reinos. Sólo que, como Afrīdūn procede en línea directa de la tradición irania, su geografía y su etnografía no serán las de la Biblia, y cuando haga "la repartición del mundo", los tres ámbitos de los que dispondrá serán el de los bizantinos, el de los iranios acrecentados con los hindúes y el de los turanios, prolongado hasta China. Para bien o para mal, los negros serán olvidados en esta repartición. He aquí, según el texto de Belʿamī, la versión islámica del pecado, no sólo de Cam, sino de dos de los tres hermanos:[50]

> Noé vivió todavía trescientos años después del diluvio […]. Fue de las ochenta personas que se salvaron con Noé de las que Dios hizo salir a todos los hombres que vemos. Ahora bien, todos los pueblos del mundo: los judíos, los cristianos y los musulmanes consideran el diluvio de Noé un hecho verídico. Sólo los magos, que no conocen ni a Noé ni al diluvio, dicen que, desde que existe este mundo, siempre ha sido tal como es ahora […].
>
> Pero debe saberse que todas las criaturas salieron, después de Noé, de Sem, de Cam y de Jafet. Los árabes, los persas, los hombres de rostro blanco, la gente de bien, los jurisconsultos, los sabios y los buenos[51] son de la raza de Sem, y he aquí por qué. Un día, Noé estaba dormido y el viento levantó sus vestidos y descubrió sus partes sexuales sin que él lo advirtiera. Jafet pasó cerca de Noé y vio sus partes sexuales, y empezó a reír a carcajadas y a burlarse de su padre, sin cubrirlo. Cam, hermano de Jafet, llegó enseguida; miró a Noé y también empezó a reír a carcajadas y a bromear, sin tapar a su padre. Entonces Sem acudió al lado de sus hermanos y, al ver a Noé en esa postura indecente, volvió la mirada y cubrió la desnudez de su padre. Noé despertó luego y preguntó a Sem qué había sucedido. Al enterarse de que Cam y Jafet habían pasado cerca de él y que se habían burlado, los maldijo diciendo: "¡Que Dios cambie la semilla de vuestros riñones!"

Después de eso, todos los hombres y los frutos del país de Cam se volvieron negros. La uva negra forma parte de estos últimos.

Los turcos, los eslavos, y Gog y Magog, además de algunos otros pueblos que nos son desconocidos, descienden de Jafet.

Cam y Jafet fueron castigados así por haberse reído al ver las partes sexuales de su padre.

Nos gustaría saber, pero es un deseo inútil, de qué fuente tomaron los autores del *Génesis* el tema de la repartición del mundo, con los nombres de los tres interesados. La forma que le dieron, en todo caso, está más cercana de la hindú (Yayāti y sus hijos) que de la irania (Ferīdūn y sus hijos) y, como la leyenda de Yayāti, tiene la motivación de una selección, no sólo entre un hijo sensato e hijos atolondrados, sino entre un hijo que honra a su padre e hijos que le faltan al respeto.

Hasta ahora no hemos tomado en consideración sino un relato de la aventura de Yayāti y de sus hijos; el que figura en el *Libro de los Reyes* que sirve de introducción al *Mahābhārata,* relato que sigue, como su prolongación natural, a la aventura de Yayāti y de la hija de Kāvya Uśanas. Sin embargo, no es sino una variante entre otras. En el Canto Quinto del mismo poema leemos otra un tanto distinta que, eliminando los envejecimientos y las transferencias de edad milagrosas, presenta los hechos de una manera todavía más cercana a la historia de Noé y de sus hijos.

Y en este patético Canto Quinto, en donde tantas fuerzas de ambos bandos tratan de impedir el conflicto inminente entre los dos grupos de primos y, para ello, obtener de Duryodhana las concesiones con las que se contentarían los Pāṇḍava, según han dicho, llega el momento en que el padre mismo de Duryodhana, Dhṛtarāṣṭra, ciego de cuerpo, pero de inteligencia lúcida, aunque de carácter débil, explica a su hijo que él no sería el primer príncipe de la familia que se viera apartado del trono en favor de un pariente. Le cita varios ejemplos: en las últimas generaciones, entre los hijos de Pratīpa, fue el segundo, su abuelo Śāntanu, el que obtuvo la realeza, porque su hermano mayor había obedecido a una vocación religiosa incoercible; en su nivel mismo, fue el hermano que le seguía, Pāṇḍu, y no él, el impedido, quien se convirtió en rey. Pero antes le cita el ejemplo antiguo de Pūru, no sin recordarle enfáticamente los primeros términos de la genealogía:[52]

Fue el señor de las criaturas, Soma, quien en el origen engendró a la raza de los Kuru. El sexto del linaje, a partir de Soma, fue Yayāti, hijo de Nahuṣa. Le

nacieron cinco hijos, eminentes entre los *rājarṣi.* El mayor era el señor Yadu, el de la gran energía, y el menor era Pūru, de quien desciende nuestro linaje, y que era hijo de Śarmiṣṭhā, a la vez hija de Vr̥ṣaparvan, mientras que Yadu, ¡oh el mejor de los Bharata!, tuvo por madre a Devayānī y, a través de ella, por abuelo a Śukra, llamado también Kāvya, el de la energía sin medida. Este antepasado de los Yādava [Yadu], fuerte y honrado por su fuerza, fue presa del orgullo y tontamente despreció *(avamene)* a la *kṣatra,* la clase de los guerreros. Privado de su fuerza por el orgullo, no acató las enseñanzas de su padre; al contrario, este príncipe invicto despreció *(avamene)* a su padre y también a sus hermanos. En toda la Tierra de cuatro límites Yadu se volvió poderoso y, habiendo sometido a todos los príncipes, habitó en la ciudad que toma su nombre de los elefantes [Hastināpura, que será también la capital de Pāṇḍu y, después de su victoria, de los Pāṇḍava].[53] Su padre Yayāti, hijo de Nahuṣa, encolerizado al máximo, maldijo a este hijo suyo, ¡oh hijo de Gāndhārī!, y lo expulsó del reino.[54] Además, a los hermanos que se habían unido al partido de este Yadu orgulloso de su fuerza, Yayāti, irritado, los maldijo también, a ellos, a sus hijos.[55] Enseguida, este príncipe excelente instaló en el trono a Pūru, el más joven, aquél de sus hijos que, dócil, había acatado su voluntad.[56] Así, aun el mayor puede ser privado de la dignidad real, mientras que el más joven la obtiene por el respeto que testimonia a (su padre) de edad avanzada *(vr̥ddhopasevayā).*

Este texto del Canto Quinto no presenta, como lo vemos, más que uno de los dos temas que reúne el primero: la falta de los hijos, con excepción de Pūru, consistió en no conformarse a la voluntad de su padre, en haberlo “despreciado”; Yadu, por orgullo de su propia fuerza, y sus tres primeros hermanos por demasiada sensibilidad al prestigio de su hermano mayor; a la inversa, el mérito de Pūru consistió en haber respetado y acatado a su padre. No es posible, por supuesto, pretender llevar a la unidad las dos variantes ni introducir en ellas una perspectiva cronológica.[57] Su coexistencia prueba que la leyenda de Yayāti y de Pūru estaba lo suficientemente difundida para relatarse de diversas maneras, pero equivalentes. También demuestra que el elemento esencial allí no era tal o cual especificación particular y pintoresca de la falta de respeto hacia el padre, sino el hecho mismo de esta falta de respeto.

En cuanto a la conclusión, esto es, la repartición de las partes de la Tierra entre los hermanos, el texto del Canto Quinto no menciona nada al respecto; no precisa a qué otros países envía Yayāti a sus cuatro primeros hijos; por otra parte, no era necesario que lo hiciera, puesto que lo único importante para la argumentación de Dhr̥tarāṣṭra es que Yadu haya sido despojado y que a Pūru

lo hayan recompensado con la realeza en la única parte de la Tierra que interesa a Duryodhana, el "país central" del que es capital Hastināpura. Por lo menos para Yadu, la maldición *(śaśāpa)* va seguida expresa e inmediatamente por la expulsión del reino *(rājyāc ca vyapāropayat),* y es natural pensar, no obstante la brevedad del texto, que la misma suerte se depara a los otros tres hijos, malditos (otra vez *śaśāpa*) en las mismas condiciones. La variante del Primer Canto, al contrario, al hacer el relato de la historia por sí misma y no al servicio de una tesis en un debate de índole moral, podía con facilidad nombrar los países repartidos: y así fue. Pero la fórmula más importante se dará después, no en este primer episodio de la novela de Yayāti, sino en el segundo, que ahora vamos a examinar. Recordemos aquí la fórmula en la que Yayāti mismo resumirá, para su interlocutor Indra, las decisiones que tomó respecto de sus hijos y lo que dijo a Pūru:[58]

gaṅgāyamunayor madhye kṛtsno 'yaṃ viṣayas tava
madhye pṛthivyās tvaṃ rājā bhrātaro 'ntyādhipās tava

"Todo el país entre el Ganges y la Yamunā es tuyo: tú serás rey, tú, en *el centro* de la Tierra; tus hermanos serán príncipes en *las regiones del borde*".

II. YAYĀTI Y LOS HIJOS DE SU HIJA

Los cuatro nietos de Yayāti y las tres funciones

Cambia la escenografía y también los personajes en escena, salvo Yayāti, que conserva el papel principal. En realidad no se trata de un segundo acto, sino de otra pieza teatral cuya trama no es posible ajustar exactamente a la primera pieza. Al levantarse el telón, Yayāti ha acabado de envejecer, y ya no volveremos a saber nada, ni siquiera como un recuerdo, de su difícil esposa, la hija del brujo. Sólo se le conocen dos hijos varones: Pūru, su sucesor, y Yadu, y ambos aparecen dos veces, como simples figuras secundarias, mencionados en este orden y, al parecer, en buen entendimiento el uno con el otro. Por otra parte, Yayāti tiene una hija que le es muy devota, cuya madre no se menciona, y por esta hija es abuelo de cuatro excelentes jóvenes, que ya son reyes. En suma, están reunidos todos los elementos para componerle un final idílico.

A decir verdad, los cuatro hijos de su hija han tenido extraños nacimientos. El Quinto Canto del *Mahābhārata* hace de esto un encantador relato, sobre el cual reflexionaremos más adelante,[1] pues constituye otro episodio, otro drama intermedio en una vida que parece así desenvolverse en una trilogía cuyos títulos podrían ser los siguientes: “El padre y los hijos”, “El padre y la hija”, “El abuelo y los nietos”. El Primer Canto del poema sólo trata, sin ligarlos bien, de los hijos y de los nietos, mientras que el Quinto Canto, haciendo caso omiso de los hijos, hace del tercer drama, armoniosamente, la consecuencia del segundo.

Envejecido en forma definitiva, Yayāti deja el reino a su heredero Pūru, para organizar entre su vida y su muerte el precioso intervalo que constituye un retiro, en el sentido hindú de esta palabra; un largo tiempo de ascetismo en el bosque, entre santos eremitas. Allí, mediante una profusión de nuevos méritos, completa los que le han valido su reinado ejemplar de “soberano universal”, como a veces lo llama el poema. En consecuencia, al morir sube al cielo sin ninguna dificultad.

En cuanto a sus nietos, a los que al parecer no trató mucho, viven y prosperan discretamente en reinos que no son todos los de sus respectivos padres,

acumulando ellos también méritos, pero diferenciados según las muy interesantes cuatro definiciones que otro sabio, Gālava, ha dado de ellos a su madre Mādhavī, después de haber vigilado sus nacimientos:[2]

jāto dānapatiḥ putras tvayā śūras tathā' paraḥ
satyadharmarataś cānyo yajvā cāpi tathā paraḥ

Ha nacido de ti un hijo dueño de los dones, un segundo hijo que es un héroe, otro que está consagrado a la justicia y a la verdad, y otro, por último, sacrificador.

"El dueño de los dones" o de las limosnas es en realidad, en su esencia, otra cosa, o más bien sus dones no son sino el buen empleo que él hace de su esencia: es prodigiosamente rico; al llevar en su nombre el de los bienes materiales, *vasu,* incluso se le llama *Vasumanas.*[3] En el momento de su llegada al mundo, el poeta del Quinto Canto claramente lo ha presentado así:[4]

tato vasumanā nāma vasubhyo vasumattaraḥ
vasuprabho narapatiḥ sa babhūva vasupradaḥ

Llamado Vasumanas, más rico que todos los ricos, parecido él mismo a los *vasu* (ricos), llegó a ser un rey dador de riquezas.

Así, en el orden de sus nacimientos, que es también el orden ascendente de las funciones, estos cuatro personajes están caracterizados por su excelencia en la tercera (*vasu,* riquezas), en la segunda (*śūra,* héroes) y en dos aspectos de la primera: el aspecto moral, con dedicación total a la verdad *(satya),* el aspecto religioso, con la práctica asidua de los sacrificios *(yajña).*

Ellos en la Tierra, y su abuelo en el cielo, no prevén la oportunidad de lo que acaso sea su primer encuentro.

Pecado, caída y redención de Yayāti; la transferencia de los méritos

Por la fuerza de los méritos que ha hecho, y que parecen inagotables, Yayāti vive muchísimo tiempo, millones de años, en la agradable morada celestial, gozando de la consideración de los muy diversos seres que allí se encuentran. Incluso circula entre los muchos paraísos, residiendo ora en uno, ora en otro.

Pero un día aparece una falla en su perfección: mentalmente y por sí mismo, según el Canto Quinto, o bien mediante palabras e instigado, según el Primer Canto. El relato del Quinto Canto es en especial conmovedor.[5]

Después de estos innumerables milenios pasados en dicha completa, un día que estaba sentado en medio de los *ṛsi* de la más alta dignidad, lo atraviesa un tonto sentimiento de orgullo que suscita un pensamiento de desprecio a los dioses, a los *ṛsi* y a los hombres. Indra, que está presente, lee en su corazón. Menos lúcidos, los *ṛsi* se resienten por esta catástrofe espiritual, sin comprenderla; mientras que hasta ese instante no han tenido ningún inconveniente en tratarlo como a un viejo amigo y compañero, de pronto ya no lo reconocen como tal, y les parece un extranjero, un intruso. De unos a otros menudean las preguntas: "¿Quién es él? ¿De qué rey es hijo? ¿Por qué está en el cielo? ¿Con qué actos se ha ganado esta recompensa? ¿En dónde ha cumplido su tiempo de ascetismo? ¿Qué se sabe de él? ¿Quién lo conoce?" Y el inmenso grupo de domésticos del cielo: los cocheros, los porteros, los acomodadores, todos responden: "No lo conocemos…" Y es que el rey Yayāti ha cambiado mucho. Por su pecado ha perdido su esplendor. ¡Y menos mal si sólo hubiera sido su esplendor!

En el relato del Primer Canto nos parece más atolondrado que culpable.[6] Un día va a visitar a Indra y, en el transcurso de una conversación confidencial, el rey de los dioses le hace amablemente algunas preguntas: "¿Qué has dicho a tu hijo Pūru cuando tomó para sí tu vejez y le diste la realeza?" Entonces Yayāti le da la respuesta —una buena respuesta— que hemos citado más arriba:[7] "Le dije: 'Todo el país entre el Ganges y la Yamuna es tuyo; tú serás rey, tú, en el centro de la Tierra; tus hermanos serán príncipes en las regiones del borde'. Le dije, además…" Y aquí Yayāti le comunica al dios, en 13 dísticos, los excelentes consejos morales, no muy originales, que dio a su heredero en esa ocasión. El dios le hace una segunda pregunta, y Yayāti no ve el peligro, la trampa que entraña: "Rey Yayāti, hijo de Nahuṣa, después de haber cumplido con todos tus deberes, saliste de tu palacio y te fuiste al bosque. Te pregunto: ¿con quién puedes compararte en méritos ascéticos?" Respuesta: "Ni entre los hombres, ni entre los dioses, los Gandharva, los *maharṣi,* no puedo, ¡oh Indra!, citar a nadie que sea mi igual en méritos ascéticos". Y sigue el veredicto: "Puesto que desprecias a tus superiores, a tus iguales y a tus inferiores, ¡tus méritos se desvanecen y debes caer del cielo!"

Mental o verbal, tal es, en efecto, el resultado natural de este impulso de vanidad. El autor del Canto Quinto nos muestra al rey temblando de miedo, presa de remordimientos bajo sus laureles marchitos, despojado de su corona,

de sus brazaletes, de sus ricas vestiduras. Cae, como títere sin resortes, en medio de las burlas de los seres celestiales. Pronto surge a su lado el funcionario celestial encargado de hacer toda clase de notificaciones y le confirma oficialmente que ya no hay un lugar para él entre los dioses.[8]

El desdichado conserva por lo menos suficiente presencia de ánimo para pensar en el término de su trayectoria. En el Primer Canto, antes de su caída, dice a Indra, que acaba de condenarlo:[9] "Rey de los dioses, si verdaderamente mi desprecio a los hombres, a los Gandharva, a los *ṛsi* y a los dioses me ha hecho perder los mundos (celestiales), ¡permíteme desear, ya que estoy privado del mundo de los dioses, que caiga yo en medio de hombres buenos *(satāṃ madhye)*!", lo cual le concede el dios sin vacilaciones ni condición alguna. En el Canto Quinto, Yayāti parece estar dotado, durante su descenso, del poder de dirección: a la manera de un astronauta que se dirigiera mediante cohetes y paracaídas al lugar exacto de su *splashdown,* se dice: "Si debo caer, ¡que por lo menos caiga yo entre los buenos!" Y, orientándose por el olor de la columna de humo que sube desde un enorme sacrificio, dirige su caída hacia ese sitio en donde, se dice con razón, los hombres son evidentemente piadosos.[10]

Ahora bien, ese sacrificio —un *vājapeya,* es decir, uno de los sacrificios propios de la realeza— se está celebrando en ese momento, cosa extraña, en cocelebración por cuatro reyes a la vez. Y esos reyes no son otros que los cuatro nietos de Yayāti, los cuales, por encima de sus excelencias diferenciales —Vasumanas en la riqueza y en la generosidad, Pratardana en las proezas, Śibi en la veracidad y Aṣṭaka en la práctica asidua de los sacrificios—, tienen en común el más alto grado de moralidad, en el que, a decir verdad, sus variedades funcionales desaparecen, cualidad que tiende a clasificarlos a todos en el tipo general del rey perfecto. Es desde los leños de su *āhavanīya,* de su "fuego de las ofrendas", donde el humo forma, según la mejor tradición védica, un camino que une al cielo con la Tierra. Es un camino que se mueve, o más bien un río que el poeta compara con el célebre descenso del Ganges.[11]

¿Lleva la caída a Yayāti hasta el suelo, entre ellos? No. Según el Primer Canto:[12] mientras lo ve caer, todavía lejos, en el cielo, Aṣṭaka entabla con él un largo diálogo, y le ofrece disculpas, primero, por la descortesía de preguntarle quién es él, y parece que la conversación se generaliza enseguida entre los cuatro observadores terrenales y el objeto móvil espacial, mucho antes de que éste se acerque al lugar de su aterrizaje. Pero si nos atenemos a las primeras palabras que leemos en esa ocasión en el Canto Quinto,[13] es en la Tierra donde los cuatro reyes lo interrogan: "¿Quién eres? ¿De qué raza, de qué país, de qué ciudad? ¿Eres un Yakṣa, un dios, un Gandharva, un Rākṣasa? No pare-

ces ser uno entre los hombres. ¿Qué intención tienes?" Responde con precisión y resume su desdicha con más concisión de la que hubiésemos esperado: "Yo soy Yayāti; el *rājarṣi* Yayāti. Por la extinción de mis méritos he caído del cielo. He deseado caer entre hombres buenos: he caído entre vosotros…" Pero, un poco más adelante, tras la dichosa culminación de este encuentro familiar, se dice que "el rey remontó el vuelo sin tocar la tierra", *samāruroha nṛpatiḥ aspṛśan vasudhātalam,*[14] y, en la reanudación del relato —nueva variante, ligeramente distinta— que sigue inmediatamente después de esta conclusión, el hecho se confirma: él no tocó la tierra, *na pṛthvīm aspṛśat padā*.[15]

Este detalle es secundario. Lo que más importa es la conclusión misma, con los discursos y el "asalto de generosidades" que la preparan. El curso de los acontecimientos, que comparten las variantes, sucede así: los cuatro reyes ofrecen transferir sus méritos a Yayāti para que recupere su lugar entre los dioses, pero él no acepta, y dice que sólo los brahmanes tienen derecho a recibir limosna, además de agregar, a veces, que no quiere despojarlos de sus propios bienes. Pero en los detalles hay diferencias entre unos y otros textos.

En el Primer Canto, en este orden: Aṣṭaka, Pratardana, Vasumanas y Śibi, los reyes dicen más o menos lo mismo al omnisciente Yayāti, en la forma que nos recuerda una *gāthā* avéstica célebre: "Te lo pido: ¡no caigas! Si poseo mundos, *lokāḥ,* en los cielos o en la atmósfera; si los poseo, son tuyos".[16] El procedimiento de los méritos y de las recompensas se interpreta así a la manera de una acumulación de bienes raíces, como la adquisición de terrenos más o menos extensos en los espacios celestiales. Y cada uno responde que, en efecto, sus méritos personales extraordinarios le han valido la posesión en los tres niveles del universo de mundos inmensos, aunque, por lo demás, tales méritos no se detallan y no parecen muy distintos de un rey a otro. Pero Yayāti se niega a recibir el don de ellos, e incluso a comprar esos dominios con el pago simbólico de una brizna de hierba. Es un callejón sin salida, tanto más grave por cuanto, en labios de Aṣṭaka, los reyes declaran que, habiendo cedido sus méritos, no podrían volver a tomarlos y que, si Yayāti se obstina en rechazarlos, ellos lo acompañarán al infierno *bhauma* "terrenal", que es su destino final.[17] No obstante, no es un *deus ex machina*, sino unos *vehicula de caelo* los que proveen una salida de ese callejón; Aṣṭaka ve de pronto que aparecen surcando los aires cinco carros de oro. "¿De quién son esos carros?", pregunta Aṣṭaka a Yayāti, y éste responde: "Esos carros os llevarán a los cuatro a las regiones celestiales." Pero hay cinco, no cuatro, y los cuatro reyes no tardan mucho en convencerlo de que suba al cielo en aquél que, a todas luces, no es para ellos.[18] Así se compensa y repara, por la abnegación de los cuatro reyes de hoy, el

momento de orgullo que había privado al rey de ayer de los méritos ganados durante miles de años. Al mismo tiempo, su abnegación es recompensada con el anticipo de lo que constituye el objetivo final de toda vida virtuosa: la ascensión al cielo. Ya no falta a los personajes sino conocerse mejor mientras que los carros los llevan a través del espacio, y en este punto descubrimos que Yayāti, desde el principio, sabía más de lo que había dejado entrever.[19]

> Acuciado por la curiosidad, Aṣṭaka preguntó a su abuelo, tal como lo había hecho Indra: "Te lo pido, rey, dime la verdad: ¿De dónde vienes, quién eres, y de quién eres hijo? ¡Pues lo que has hecho tú nadie más podría lograrlo; ni un *kṣatriya* ni un brahmán!"
>
> Él respondió:
>
> "Yo soy Yayāti, hijo de Nahuṣa, padre de Pūru. Yo era en este mundo un 'rey universal'. Es a hombres de mi sangre a quienes descubro mi secreto: tenéis ante vosotros al padre de vuestra madre. Después de haber sometido a la Tierra entera, di a los brahmanes hermosos caballos para los sacrificios: así se satisface a los dioses; di a los brahmanes esta tierra entera, llena de animales finos, con sus vacas, su oro, sus tesoros… ¡y había allí cien *arbuda* de vacas! Es por la verdad por lo que el cielo y la Tierra son míos, y por lo que el fuego arde entre los hombres…"

Esta forma de orgullo, que no rebaja a nadie, al parecer es permitida por los dioses; Yayāti no vuelve a caer en pecado.

En el Canto Quinto, en la primera variante, no hay cuatro diálogos: juntos, los cuatro reyes proponen a su inesperado visitante que los méritos de ellos, en forma muy general, "el fruto de los sacrificios de todos nosotros y nuestra justicia" *(sarveṣāṃ naḥ kratuphalaṃ dharmaśca),* le sea transferido, y a los cuatro, colectivamente, Yayāti les explica su negativa: "Yo no soy brahmán, y por tanto no debo aceptar limosnas".[20] El *deus ex machina* es aquí la hija de Yayāti, madre de los cuatro reyes, que sale del bosque, donde lleva una muy especial vida ascética. Los reyes la reconocen, se inclinan ante ella y le preguntan la causa de su aparición. Ella se arrodilla primero ante su padre y luego hace las presentaciones y por último aumenta la proposición de los cuatro reyes con el ofrecimiento de la mitad de sus propios méritos. Sobreviene un último refuerzo: el brahmán que cuidó del nacimiento de los cuatro reyes sale también del bosque y ofrece la octava parte de los méritos que se ha ganado con su penitencia.[21] Este *momentum* logra vencer los escrúpulos del beneficiario, el cual, feliz, y sin haber tocado tierra, vuelve a subir al cielo y recupera en el viaje sus ornamentos y sus guirnaldas.[22]

La segunda variante, que sigue inmediatamente a la primera sin mayor cuidado por la composición, es más detallada y pone de manifiesto la naturaleza funcional de cada uno de los cuatro donadores; sólo que "el rico" está señalado definitivamente por el uso piadoso que hace de su riqueza, y está caracterizado no como "rico como tal", sino en tanto que distribuidor de abundantes limosnas, desviación muy natural, puesto que se trata de proclamar méritos: mientras que las proezas, la veracidad y la exactitud ritual son valores en sí mismos, la riqueza no es sino una materia prima, neutra, que sólo se valoriza mediante un buen uso de ella.

Es precisamente el rico Vasumanas, "célebre en el mundo como el dueño de los dones",[23] el que comienza:

> Todo lo que he obtenido en el mundo por mi conducta sin mancha hacia los hombres de todas las clases, te lo doy: ¡que todo sea de tu propiedad! El mérito que produce el don, así como el de la paciencia *(tat phalaṃ dānaśīlasya kṣamāśīlasya tat phalam),* y generalmente todos los méritos que he adquirido, ¡que sean de tu propiedad!

Pratardana le sigue con esta exposición:[24]

> Todo lo que, siempre fiel al deber, siempre ardiente en el combate *(yuddha-)* he obtenido en el mundo en las filas de los guerreros *(kṣātravaṃśa-),* el mérito que va unido al nombre de héroe *(vīraśabdaphalam),* ¡que eso sea de tu propiedad!

Śibi declara enseguida:[25]

> Ni entre los niños ni entre las mujeres, ni por bromear, ni en los combates, caídas, calamidades, ni en el juego de dados, nunca dije ninguna mentira en el pasado *(anr̥taṃ noktapūvaṃ me):* por esta veracidad, ¡vete al cielo! Esta veracidad por la que yo he gozado de Dharma, de Agni y de Indra, por esta veracidad, ¡vete al cielo! *(tena satyena khaṃ vraja)*

Por último, habla Aṣṭaka, el sacrificador por excelencia:[26]

> Yo he ofrecido cientos de sacrificios *(śataśaḥ… me caritāḥ… kratavaḥ) puṇḍarīka, gosava, vājapeya:* ¡recíbelos como mérito tuyo! Joyas, riquezas, telas preciosas, nada he escatimado *(me…anupayuktāni)* como precio de mis sacrificios; por esta verdad ¡vete al cielo!

A pesar de la torpeza del último medio verso, que está calcado de la declaración de Śibi y que extiende a Aṣṭaka, contra lo que esperábamos, la clase de mérito (veracidad) propia de Śibi, y a pesar de la inevitable canalización de la riqueza de Vasumanas hacia las limosnas, la diferenciación es neta: los cuatro nietos ponen a disposición del abuelo en desgracia un completo surtido de méritos, completo según el análisis trifuncional. La primera función, la de la más alta dignidad, está dividida y representada por dos de sus aspectos: la veracidad que constituye el fundamento de la moral, y la religión, resumida en la práctica superabundante de los sacrificios. Antes de proseguir, comprobemos que esta división no es de aquellas en que hacen pensar los conceptos hindúes ordinarios; esperaríamos, más bien, o la ascesis, por una parte, y la exactitud litúrgica, por la otra, o bien una vida religiosa del tipo inquietante de Varuṇa y otra de tipo tranquilizador, como la de Mitra. Quizá esta insistencia en la *satya,* en la verdad de una vida sin mentiras, requiera una explicación que en este punto del estudio no podemos dar. Pero este pequeño misterio no se contrapone al esquema trifuncional: tanto la santidad como el cumplimiento de los ritos se derivan de la primera función. Los autores del *Mahābhārata,* o quizá anteriormente, los autores de la leyenda que se insertó en el poema, reflexionaron acerca de esta bipartición. La variante del Primer Canto no está determinada por el embarque de los cinco personajes en sus carros aéreos. Mientras viajan rápidamente en formación cerrada hacia las alturas del cielo, uno de los carros tomará la delantera y podemos prever que será uno de los carros representativos de la primera función. Pero, ¿cuál? El de Śibi, no el de Aṣṭaka. Éste, ingenuamente, se asombra de ello y consulta, en el carro vecino, al anciano sabio al que acaba de contribuir a salvar y del que aún ignora que es su abuelo.[27]

> Pienso que debo ser yo quien vaya a la cabeza, y que Indra, en todas las cosas, es mi aliado… ¿Cómo es que Śibi, hijo de Uśīnara, y sólo él, haya dejado atrás nuestros carros, a toda velocidad?

Yayāti responde:[28]

> Śibi, hijo de Uśīnara, ha dado, para ir a la morada de los dioses, todo cuanto poseía: por eso es mejor que nosotros. La limosna, la austeridad, la veracidad, la observancia del deber, el pudor, la prosperidad, la paciencia, la afabilidad, la fortaleza de ánimo; todo eso pertenece al incomparable, al buen rey Śibi […].

Aquí también hay una pequeña pifia: la veracidad de Śibi, que constituye diferencialmente su gloria, está como ahogada en una lista de cualidades y virtudes, de modo que la respuesta de Yayāti no está adaptada a las circunstancias. Pero el hecho está allí: el antiguo relato colocaba por encima de todos los demás los méritos que había ganado el representante de la veracidad.

Para reunir todos los elementos de apreciación, recalquemos, por último, que Yayāti había sido llevado y conservado en el cielo, hasta su pensamiento de orgullo, por todo un caudal de méritos y ventajas tan completo como el que le restituyen los dones de sus nietos. En efecto, sabemos, por otra parte, que era prodigiosamente rico: pronto veremos, incluso, que ese es el punto de partida del episodio de Mādhavī[29] que prueba también que, tanto en él como en Vasumanas, esta ventaja se valoraba por la transformación de la riqueza en limosna. A este dato fundamental se añade el balance que hace él mismo al final del relato del Primer Canto, cuando Aṣṭaka le pregunta quién es; hemos leído más arriba estos *ślokas:*[30] enumeran tres elementos, de los cuales los dos últimos están sólo un tanto borrosos: *1)* he conquistado toda la Tierra; *2)* he dado a los brahmanes el salario, en cantidades inmensas, y también la materia prima de su actividad de sacrificadores; *3)* siempre he sido veraz. Por tanto, había reunido durante toda su vida, además de la riqueza y la generosidad que se encontrarán en Vasumanas, todo cuanto, distributivamente, caracteriza a la generación siguiente: *1)* al guerrero Pratardana; *2)* a Aṣṭaka, el sacrificador; *3)* a Śibi, el veraz. Y él mismo termina su presentación exaltando, por encima de todo, su "verdad", es decir, su veracidad:[31]

> […] es por la verdad que el cielo y la Tierra son míos; por la veracidad, por lo que el fuego arde entre los hombres. Jamás he dicho una palabra que fuera vana, pues los buenos rinden homenaje a la verdad.[32] Es por su veracidad por lo que todos los dioses, los *muni* y los mundos son dignos de que se les honre; tal es mi íntima convicción […].

La motivación de la historia que termina con estas palabras es clara y podemos describirla brevemente. Al haber amasado por sí mismo un gran capital de méritos, tasados según las tres funciones —riquezas distribuidas; conquistas; sacrificios y veracidad—, el rey Yayāti, por efecto de sus méritos, subió al cielo después de su muerte y allí se instaló. Al cabo de largo tiempo, tiene un pensamiento de orgullo, espontáneo o provocado, que destruye de un golpe sus recursos místicos y lo hace caer a la Tierra, con "el infierno terrenal" como destino final. Pero sus cuatro nietos, cada uno de los cuales sobresale

sólo en una de las fuentes de méritos de los que la vida de Yayāti había presentado una síntesis natural, ponen conjuntamente a su disposición sus tesoros parciales y le reconstituyen, diversificado según los mismos capítulos, un surtido completo de méritos cuya virtud transforma su caída en ascenso y le devuelve su lugar en el cielo.

Pecado, decadencia y herencia de Yima

Esta intriga, conmovedora en su insólita índole y que gustosamente pondríamos como ejemplo a los nietos de nuestro tiempo, evoca, entre las leyendas iranias de "los primeros reyes", la del fin trágico del más ilustre de ellos, Yima Xšaēta, Yima, "el rey por excelencia", o como dice la epopeya, J̌amšīd.[33] Este personaje, muy complejo, no corresponde sino en unos cuantos elementos, como lo hemos visto,[34] a Yama, su homónimo exacto hindú, el cual ya es desde el *R̥gVeda* casi un dios y, en la literatura posterior, un dios como los demás, pero ocupado exclusivamente del mundo de los muertos. En todos los niveles de la tradición, lo esencial de la leyenda de Yima sigue un trayecto que pasa por alto la teología de Yama. A grandes rasgos, ofrecemos a continuación la historia de Yima.

Yima poseyó durante mucho tiempo "el imperio soberano sobre todos los países", y su reinado, de prosperidad inaudita, estaba amparado por el X^{v}arənah, la señal de la elección divina que expresa la legitimidad y garantiza el éxito de un rey.[35] Pero un día comete un pecado. Según el único pasaje del Avesta posgāthico que se ha conservado en donde se menciona el pecado, éste consistió en mentir: su extraordinaria prosperidad, dice con insistencia el *Yašt* 19, 33, duró hasta que "él mintió"; hasta que "comenzó a pensar en la palabra falaz, contraria a la verdad".[36] La literatura ulterior orienta la falta de manera distinta. Según *Dātastān i Denīk* (36, 16), se trata de ambición: fue "engañado por el demonio y, por eso, se volvió muy ávido de la soberanía suprema y descuidó el celo por el servicio de Ōhrmazd".[37] Según los textos de la época musulmana, con especificaciones y puestas en escena diversas, algunas muy pintorescas, se trata del orgullo; un orgullo que a veces inspira o atiza el demonio. Algunos textos zoroástricos describen también la génesis del pecado de orgullo. Por ejemplo: la *Rivāyat* parsi que publicó Spiegel y tradujo Christensen, se expresa en estos términos:[38]

> Al transcurrir setenta años, sucedió que Satán (Ahrimán) se escapó y, cuando llegó ante el rey J̌amšīd, logró, no se sabe cómo, expulsar de su cuerpo la razón.

Ejerció en esa ocasión su enemistad contra Ǐamšīd, de manera que lo volvió muy orgulloso y egoísta. Ǐamšīd convocó a todos los grandes de los diferentes *kišvar,* a todos los *dastur,* a los *mobad* y a los jefes, y habló en estos términos a los *mobad* y a los grandes: "Yo soy el soberano del mundo entero. ¿Qué Dios existe aparte de mí? Las criaturas del mundo viven por mí, y yo soy el Dios de todos los hombres." Cuando los dignatarios ancianos oyeron este discurso, se quedaron confusos, inclinaron la cabeza, y nadie entendía el significado del mismo. Pero en cuanto se pronunciaron esas palabras, la gloria divina lo abandonó [...].

La declaración de Ǐamšīd en el texto de Firdusi es del mismo estilo:[39]

El rey recibía siempre nuevos mensajes de Dios, y durante mucho tiempo los hombres no vieron en él nada que no fuera bueno. El mundo entero le estaba sometido, y él estaba sentado en la majestad de los reyes. Pero de pronto fijó la mirada en el trono del poder, y en todo el mundo no vio nada más que a sí mismo. Él, que siempre había rendido homenaje a Dios, se volvió orgulloso, se apartó de Dios y ya no lo adoró. Llamó del ejército a todos los grandes y pronunció ante ellos muchos discursos; dijo a estos poderosos ancianos: "Yo no reconozco en el mundo sino a mí mismo; soy yo quien ha hecho nacer el arte en el universo, y jamás el trono glorioso de los reyes ha conocido un amo como yo; soy yo quien ha ordenado perfectamente el mundo, y la Tierra no se ha convertido en lo que es sino por mi voluntad. Es a mí a quien debéis vuestro alimento, vuestro sueño, vuestra tranquilidad; es a mí a quien debéis todos vuestros vestidos y todos vuestros placeres; el poder, la diadema del imperio son míos. ¿Quién se atrevería a decir que existe otro rey aparte de mí? Yo he salvado al mundo con las medicinas y los remedios, de modo que la medicinas y la muerte no han afligido a nadie; mientras el mundo tenga reyes, ¿quién de ellos podrá alejar a la muerte sino yo? Soy yo quien os ha dotado de alma y de inteligencia; y sólo los que pertenecen a Ahrimán no me adoran. Ahora que sabéis que yo he hecho todo eso, hay que reconocer en mí al creador del mundo".[40] Todos los *mobad* inclinaban la cabeza, y nadie sabía qué responder. Después de este discurso, la gracia de Dios se retiró de él [...].

Más sobrio, al Tha'ālibī dice lo mismo:[41]

Cuando poseía en abundancia los bienes del mundo, un prestigio y un poder inmensos, y cuando Ǐim llegó al apogeo de su poder y su reinado y su vida se prolongaban, su corazón se endureció, se volvió altanero y presuntuoso, lleno de orgullo y de altivez, imperioso. Y dijo: "Yo soy vuestro amo supremo". Se negó

> a rendir homenaje a Dios y llegó incluso a atribuirse la divinidad. Entonces su llama no tardó en apagarse […].

"Gracia" *(farr)* y "llama" son interpretaciones atenuadas de este X^{v}arənah, de esta "Gloria" de la que el Yima avéstico era el prestigioso portador.

Pero aquí aparece un tema muy interesante en la literatura zoroástrica, de nuevo muy acorde con la índole del X^{v}arənah. Se han conservado dos textos, divergentes en algunos detalles, que concuerdan en otros y en su estructura de conjunto. Uno de ellos es el *Yašt* 19, 34-38, que cito según la traducción de Christensen, apenas retocada:[42]

> Pero cuando empezó a pensar en la palabra mentirosa, contraria a la verdad *(draogəm vāčim aṅhaiθīm),* el X^{v}arənah se alejó de él, visible, en forma de un pájaro. Al ver que huía de él el X^{v}arənah, Yima Xšaēta, el de los buenos ganados, se puso a errar tristemente y, sucumbiendo a las enemistades, estuvo oculto bajo tierra.
>
> El primer X^{v}arənah *(paorīm x^{v}arənō)* huyó; el X^{v}arənah huyó de Yima Xšaēta, el X^{v}arənah abandonó a Yima, hijo de Vīvaṅhat, en la forma de pájaro Vārəǧna. De este X^{v}arənah se apoderó Miθra, el de los vastos pastizales, el del oído fino, el de los mil talentos. Nosotros ofrecemos sacrificios a Miθra, amo de todos los países *(dahyunąm daṅhupaitim),* al que Aura Mazdā ha creado como al más dotado de X^{v}arənah *(x^{v}arənahṅuhastəməm)* entre todos los Yazata espirituales.
>
> Cuando el segundo X^{v}arənah *(bitīm x^{v}arənō)* huyó, cuando el X^{v}arənah huyó de Yima Xšaēta, cuando el X^{v}arənah abandonó a Yima, hijo de Vīvaṅhat, en forma de pájaro Vārəǧna, se apoderó de él Θraētaona, el descendiente de la casa de los Āθwya, el de la casa poderosa, de maneras que fue el más victorioso de los hombres victoriosos *(vərəθravanąm vərəθravastəmō),* aparte de Zaraθuštra; aquel que venció a Aži Dahāka el de las tres fauces, el de las tres cabezas, el de los seis ojos, el de los miles de talentos, el muy fuerte, que era la *druǰ* demoniaca y el malhechor contra los vivientes, el malvado que Aṅra Mainyu había creado como la *druǰ* más fuerte del mundo de los cuerpos para destinar a la muerte al mundo del Aša.
>
> Cuando el tercer X^{v}arənah *(θritīm x^{v}arənō)* huyó, cuando el X^{v}arənah huyó de Yima Xšaēta, cuando el X^{v}arənah abandonó a Yima, el hijo Vīvaṅhat, en forma del pájaro Vārəǧna, se apoderó de él Kərəsāspa, el valeroso, de manera que éste fue el más fuerte de los hombres fuertes *(mašyānąm uǧrānąm aoǰištō),* salvo Zaraθuštra, por su valentía viril *(nairyayāṯ).*

Este relato, que durante mucho tiempo se consideró el único testigo de la tradición, se había interpretado de diversas maneras. Aun entonces la más plausible era la de James Darmesteter, quien, basándose en el parentesco de Xᵛarənah y del fuego[43] y en la teoría de los tres fuegos —el de los sacerdotes, el de los guerreros y el de los ganaderos-agricultores—, proponía que se entendiera que tres Xᵛarənah, en el fondo, según él, idénticos a los fuegos, abandonan sucesivamente a Yima, y que estos Xᵛarənah son respectivamente de la primera función (el que toma Miθra), de la tercera (el que toma Θraētaona) y el de la segunda (el que toma Kərəsāspa).[44] Christensen objetó a esto que, "si se entiende que el fuego de los sacerdotes sea recogido por el dios Miθra, y el de los guerreros, por el héroe Kərəsāspa, se comprenderá menos fácilmente por qué Θraētaona, que fue el vengador de Yima y el verdadero heredero del Xᵛarənah, debía contentarse con el fuego de los labradores".[45] Darmesteter había previsto la objeción y había reunido argumentos que volvían menos insólita esta asignación; había observado sobre todo que "la familia de los Āθwya (la de Θraētaona) parece haber sido, más que nada, una familia de agricultores, pues la mayoría de sus integrantes lleva nombres compuestos con el vocablo que designa al buey".[46] Poco después, un documento zoroástrico en el que Christensen no se había fijado suprimió esta dificultad:[47] otra variante de la tripartición de gloria de Yima, más homogénea y satisfactoria en muchos aspectos, procedente de una parte de la compilación avéstica que se había perdido, se encontró conservada en el *Dēnkart* (VII, 1, 25-27, 32, 36-37) y, esta vez, es el texto mismo el que enuncia con toda claridad la interpretación trifuncional.[48]

> 25-27. En otra época, ella [la "Palabra"] regresó, del ámbito atribuido a la función religiosa del agricultor *(vastryōšīh),* cuando sucedió la partición *(baxšišn)* del *xvarrah* de Yam, y se le dio a Frētōn, de la familia de los Aswyān, que estaba aún en las entrañas de su madre. Se volvió victorioso *(pērōžkarīhast)* […] Mediante la agricultura, la tercera función religiosa *(dēn sitīkar pēšak),* enseñó a los hombres la medicina del cuerpo *(tanbižiškīh)* que permite detectar la peste y alejar la enfermedad. Y realizó muchos prodigios y acciones provechosas para el mundo.
>
> […]
>
> 32. En otra época, la Palabra recayó en Sāmān Karsāsp, de la porción atribuida, cuando se hizo la partición del *xvarrah* de Yam, al estado guerrero *(artēštārīh),* segunda función religiosa *(ditīkar dēn pēšak).* Gracias a ella, él pudo matar al Dragón Cornudo que se tragaba a los caballos y a los hombres, también al *dēv*

Gandarw, el de los talones de oro, y a otros muchos monstruos que habían creado los *dēv* y las *druǰ* que asolaban la Creación.

[…]

36-37. En la misma época [en el reinado de Kai Ūs], la Palabra recayó en Ōšnar, que aún estaba en las entrañas de su madre, (él) que fue muy sabio *(pur-zēr)* gracias al *xvarrah* de Yam [evidentemente, gracias a la parte de este *xvarrah* que corresponde a la primera función]. Hablando en las entrañas de su madre, él le enseñó a su madre varias maravillas. Al nacer, golpeó al Espíritu Maligno y refutó las aseveraciones del *mar* Fračya, adorador de los *dēv*. Llegó a ser ministro de Kai Ūs y administró, durante el reinado de éste, los siete continentes. Descubrió (enseñó) el arte de ordenar las palabras y otras varias ciencias útiles para los hombres; y los no arios fueron vencidos en la discusión con él. Prodigó los más sabios consejos *(hu-frahaxt-tom)* a los países arios.

Así, lo que constituía para Yima, antes de su pecado, un "total" formado por la suma de los tres elementos necesarios para el éxito de un rey, se fragmenta después de su pecado, y cada fragmento, caracterizado funcionalmente (agricultura, fuerza guerrera, sabiduría y religión), se transporta (al parecer, en espera de una nueva síntesis que constituya el "X^{v}arənah de los Kavi") en un gran hombre del futuro: el primero será un curandero (el cual, en esta etapa de la tradición, todavía no es rey); el segundo, una especie de Hércules; el tercero, el sabio ministro, justiciero y taumaturgo, de un rey mítico. Por tanto, la intuición de Darmesteter se ha confirmado.[49]

Ya provistos de este elemento de comparación, debemos volver a ocuparnos de Yayāti para comprobar que, si bien la leyenda de su manifestación de orgullo y de su castigo con la pérdida total de sus méritos es del mismo valor y de la misma dirección que la del pecado de orgullo de Yima y de la huida de los tres tercios de su X^{v}arənah, la conclusión es a la vez paralela y de sentido inverso: la historia de Yayāti resulta optimista, idílica, en la misma medida en que la de Yima es dramática y pesimista.

La pérdida de los méritos que Yayāti había adquirido en la Tierra, como lo hemos visto, en las tres zonas funcionales, de las cuales la más alta está dividida en dos, no es una huida, sino una irremediable destrucción. Ningún ser mejor ni más joven que él los hereda ni los capta: se han como consumido en el relámpago de un mal pensamiento y ya no existen. Pero Yayāti posee lo que no tiene Yima: cuatro nietos devotos y con tantos méritos como él, con la reserva de que cada uno de ellos ha colocado lo esencial de sus méritos en la zona de una sola función o fragmento de función, y de que es necesario añadir los

cuatro tesoros parciales para reconstruir el tesoro total de méritos que el abuelo ha perdido de pronto. Además, estos cuatro nietos no sólo están estrechamente unidos a él con lazos de amor, sino que se encuentran físicamente reunidos en el mismo terreno sacrifical, ofreciendo el mismo sacrificio, de manera que la síntesis que él necesita ya está dispuesta, prefigurada en la unicidad de la acción de ellos. La síntesis le es propuesta y, después de emularse recíprocamente en un intercambio de delicadezas, se realiza: Yayāti se salva y recobra su sitio en el cielo, al parecer sin que sus nietos sean desposeídos de él, pues sin duda la heroica donación de cada cual ha producido a su vez otros méritos que les aseguran también un lugar en el cielo. Si queremos reducir la situación a una fórmula breve, diremos: Yima, por su orgullo, ve que huye su Gloria total, que se fracciona, según las tres funciones, en tres porciones que son captadas por tres personajes del futuro que, en consecuencia, serán eminentes cada uno en la función respectiva de la porción de la Gloria captada, y él mismo, el que perdió la Gloria, está perdido sin remedio; Yayāti, por su orgullo, ve desaparecer la totalidad de sus méritos, misma que es reconstruida inmediatamente mediante la adición de los méritos que cuatro personajes más jóvenes, eminentes cada uno en la función respectiva o fragmentos de función, le transfieren voluntaria y solidariamente, y lo restauran en su Gloria anterior. El movimiento es de división y alejamiento en un caso, de acercamiento y de fusión en el otro. El beneficiario en India es el homólogo del despojado en Irán, y los receptores en Irán son los homólogos de los donadores en India. Pero las líneas de movimiento son las mismas, recorridas en sentido inverso, y la estructura del motivo, transferido por pérdida con análisis o por regalo mediante síntesis, es en ambos casos la misma. Esta similitud y esta inversión aparecen con claridad en la escena decisiva de cada una de las fabulaciones: es ante los dignatarios reunidos —las cuatro clases funcionales que acaba de fundar— donde J̌amšīd hace la declaración orgullosa que dispersa y expulsa de él las componentes funcionales de su Gloria;[50] es ante sus cuatro nietos reunidos —los especialistas en los mérito funcionales— donde Yayāti hace la confesión de su pecado de orgullo, cuya consecuencia es que los cuatro tipos de mérito, adicionados, se le transfieren.

Esta similitud y esta inversión se explican, sin duda, parcialmente, por la índole de lo que aquí podemos llamar “la apuesta”. El Xᵛarənah es un “don gratuito” de Dios que bien puede perder el hombre a quien se ha conferido, pero que no puede *ganarse* ningún hombre; que tampoco puede *aniquilar* el pecado de ningún hombre, pues sólo puede *retirarlo* Dios y transferirlo a otros hombres. Por el contrario, el drama hindú se desarrolla en torno de los méritos

del hombre, del *phala,* del “fruto” de las acciones; es evidente que este fruto puede *destruirse* por el pecado del hombre que, sin la intervención de los dioses, lo ha *ganado,* pero también puede *reconstruirse* mediante un nuevo esfuerzo del hombre; por el mismo hombre, si todavía vive, o por otros. Así, los nietos de Yayāti restablecen a su abuelo en la beatitud celestial trasladando a su cuenta los méritos que ellos mismos han ganado.

La Verdad

Ahora que hemos observado el paralelismo general del relato hindú y del relato iranio, una peculiaridad del primero impone un nuevo examen. Hasta este momento hemos aceptado que los cuatro tipos de los méritos de los nietos de Yayāti, así como, durante su reinado terrenal, las cuatro fuentes de sus propios méritos eran homogéneos, pues los méritos de la primera función sólo estaban considerados en dos aspectos. Sin embargo, hemos observado que el principio de esta bipartición no era el mismo de las otras biparticiones, por otra parte frecuentes, de esta función; la asiduidad en el culto equilibra en esto la práctica de una virtud social.[51]

Pero, ¿cuál es esta virtud? *Satya,* la Verdad, es decir, el respeto a la verdad y, más exactamente, según las palabras mismas de Śibi, una existencia en que jamás se ha proferido ninguna mentira, grande o pequeña, con circunstancias atenuantes o sin ellas. Y es a esta virtud a la que se atribuye la primacía iterativa, enfáticamente, por encima de todas las fuentes de méritos: riqueza gastada en donaciones y limosnas, ejercicio de la valentía, multiplicación de los sacrificios; por una parte, es Śibi, el especialista en la Verdad, quien gana la carrera hacia el paraíso, en la que Aṣṭaka, el sacrificador, se creía ingenuamente mejor colocado;[52] por otra parte, en la descripción analítica que hace él de sus propios méritos, es el *satya* el que Yayāti sobrepone a todo al final, alzando el tono, e incluso atribuyéndose, por el respeto que profesa al *satya,* un papel de creador, de potencia cósmica.[53] De ahí surge la sospecha de que esta cuarta fuente de méritos, que complica la repartición del conjunto en las tres funciones y amenaza con velar su estructura, no es de la misma índole que las otras tres, sino que las domina o las condiciona: tendríamos así ante nosotros los méritos de tres funciones y, por encima de éstas, los más considerables méritos de la veracidad, de la abstención de decir mentiras.

Aunque nos atengamos a la interpretación uniforme de los cuatro tipos de méritos en el marco de las tres funciones, ¿cómo no pensar aquí en el propio pecado de Yima, en el único texto avéstico que habla de este pecado, el *Yašt*

19, 33-34? El reinado de este monarca había tenido un éxito excepcional, según hemos visto,[54] "hasta que mintió, hasta que empezó a pensar en la palabra mentirosa, contraria a la verdad". Es posible que el orgullo, *lectio facilior* de las tentaciones regias en las sociedades sedentarias y opulentas, fuera sustituido en India y en Irán después del Avesta, por una inclinación natural hacia la mentira; no existe un nombre indoiranio para el orgullo, y en cambio el vocabulario de la verdad y de su contraria, con sus complementos y derivados, con sus articulaciones conceptuales y sus resonancias religiosas, estaba ya bien constituido antes de la separación de los dos grupos de pueblos. También podría ser que estas variaciones en la especificación de los pecados sean más nominales que reales. En la ideología irania, y ya desde la indoirania, la noción de "verdad" está expresada por una u otra de estas palabras que son en védico *r̥tá* y *satyá.* Atendiendo a su etimología, ciertamente aún reconocida por los usuarios de esta lengua, el segundo vocablo (derivado del participio presente del verbo *as-*, "ser") expresa que lo verdadero es lo que existe, lo que es positivo y no ilusorio; el primero (participio pasado y pasivo del verbo *ar-*, "arreglar, armonizar") expresa que lo verdadero está conforme al orden, al orden del mundo o de la sociedad. En esta segunda perspectiva, la mentira consiste en desconocer o alterar el orden; tal es la motivación de la articulación del védico *r̥tá~drúh,* del avéstico *aša (arta)~druǰ.* Esto es tan cierto que, en la lengua de las inscripciones de Darío, *drauga,* "la mentira", es esencialmente la actitud de los rebeldes, de los alzados, de los usurpadores o candidatos a usurpadores, que engañan al pueblo pretendiendo que son "el rey", o en lugar de él, de Darío.[55] Es probable que ya desde la época del *Yašt* 19, la mentira, la palabra mentirosa en la que "empieza a pensar" Yima, fuera de esta clase: ¿qué alteración más grave podemos imaginar del orden del mundo, y por tanto, de la verdad fundamentada en la conformidad con este orden, que el olvido o la negación de Dios, que la usurpación de los honores debidos a la divinidad? Según el punto de vista en que nos coloquemos, psicológico o metafísico, el pecado de Yima fue sin duda, y lo fue siempre, a la vez pecado de orgullo y de mentira; orgullo en el secreto de su alma, mentira a los ojos de los hombres y a los ojos de Dios.[56]

Después de haber observado estas concordancias, nos falta, por supuesto, considerar las diferencias que existen entre los relatos hindú e iranio. Pero al parecer varias de estas diferencias se explican suficientemente mediante las orientaciones religiosas de estas dos sociedades.

Una de las más importantes discordancias se refiere al momento en que el pecado, con todas sus consecuencias, se encuentra colocado en la trayectoria

del rey; en ambos casos constituye el episodio final; pero para el rey hindú, tiene lugar en el cielo, en el transcurso de la vida *post mortem,* y sus consecuencias —pérdidas y reparaciones— conciernen al destino en el más allá. Por el contrario, para el rey iranio el pecado se sitúa en este mundo, pone fin a la vida terrenal y al reinado del rey, y son —según el *Dēnkart*— tres personajes terrenales los que, mediante acciones terrenales, se benefician con sus consecuencias. Asimismo, en la leyenda irania, la ascensión-recompensa antes del pecado está ubicada dentro del reinado, y no es más que un viaje, sin derecho permanente de residencia celeste, acordado por el favor divino a Yima mientras éste vivía; mientras que, en India, se trata de la ascensión normal, con la perspectiva de un establecimiento en la morada celestial normalmente sin fin, del hombre que muere en posesión de suficientes méritos. Después de esto, el pecado de Yayāti tiene como primer efecto precipitarlo del cielo a la Tierra, mientras que el de Yima, cometido en la Tierra, no tiene efecto sobre un poder de ascensión que jamás ha comprometido el futuro y que no parece haberse ejercido sino una vez. Este haz de diferencias solidarias se entiende mejor si se toma en cuenta la divergencia de las teologías —monoteísmo, politeísmo— y también la de las escatologías individuales, y en términos generales, las distintas concepciones acerca de las relaciones entre lo humano y lo divino. Según el mazdeísmo, después de la muerte, ningún hombre, por muchos méritos que tenga, va a instalarse tan familiarmente "en la morada de Dios"; ningún hombre, después de la muerte, puede ganar o perder méritos o cambiar voluntariamente o por descuido el balance bueno o malo de sus acciones pasadas, ni modificar el veredicto que los funcionarios divinos han pronunciado sobre este balance; un elegido o un condenado tienen asegurada su dicha o su desdicha para toda la eternidad. Las concepciones hindúes, como es natural en el politeísmo, son más laxas, y el cielo, los numerosos cielos, albergan al lado de los dioses y en las moradas de éstos a muchos hombres eminentes que han escapado de la muerte o para los que la muerte sólo ha sido la oportunidad para esta dichosa emigración, y, por otra parte, esta dicha siempre está a la merced de algún incidente.

Yima, Yayāti, la manipulación de las edades y la ocupación del mundo

Hemos recalcado, al comienzo de este estudio, que las relaciones entre los dos episodios que constituyen en el Primer Canto del *Mahābhārata* la novela de Yayāti eran un tanto laxas, y que ambos temas, con los dos grupos de persona-

jes, soldaban mal.[57] Esto es verdad en cuanto a las intrigas, a la trama. Pero, a lo largo de los análisis que preceden, el lector habrá descubierto fácilmente el principio de unidad que justifica su asociación. En el primer episodio, a través de sus hijos, Yayāti ha dado jefes, si no es que reyes, a cinco partes del mundo habitado; en el segundo lo vemos dar a sus nietos la oportunidad de ilustrar diferencialmente las tres funciones cuya armonía es necesaria para la vida de todo agrupamiento de hombres; es decir, que casi ha realizado las dos obras fundamentales que se espera realice un primer rey: organizar la Tierra en sus divisiones étnicas y organizar la sociedad en sus divisiones funcionales.

He dicho "casi", pues, en la forma de la leyenda que conocemos, Yayāti no establece ni una ni otra de estas divisiones; éstas ya preexisten. Reparte entre sus hijos, el piadoso y los menos piadosos, los pueblos que vivían antes que él en el Quinto central de la Tierra y en cuatro países periféricos, y no puede menos que comprobar, como nosotros, sin que él tenga que intervenir y sin que él lo quiera así, que los hijos de su hija se han especializado según las tres funciones sociales. ¿Podríamos pensar que en un estado más antiguo de la leyenda, cuando todavía no se insertaba en una genealogía, este padre de Pūru actuaba verdaderamente como un "primer rey", civilizador y fundador de todo, incluso del poblamiento de la Tierra y no sólo de su distribución política y del orden social?

Acerca del primer punto las expresiones del *Mahābhārata* son ambiguas: mientras que Yayāti, según las palabras que se le atribuyen, se ha limitado a enviar a sus cuatro hijos mayores a las tierras excéntricas para mandar allí (algunos, sin el título de rey), el poeta concluye el episodio con este dístico, que ya hemos citado:[58] "De Yadu nacieron los Yādava; de Turvasu, los Yavana; de Druhyu, los Bhoja, y de Anu, los *jāti* de Mleccha."

El plural "los Yādava" puede designar limitativamente un linaje, aquel al que pertenecerá Kṛṣṇa; es menos probable que sea igual para "los Yavana", y se excluye que sea así para los *mlecchajātayaḥ,* es decir, para las "familias, variedades de Mleccha, de los bárbaros", o bien, para los "individuos bárbaros": detrás del nombramiento que hace de los jefes de su raza, Yayāti, por tanto, se nos presenta, como Noé, en calidad de antepasado de las diversas partes de la humanidad.

Pero, respecto al segundo punto, no subsiste ninguna ambigüedad de este género: Yayāti adquiere sus méritos, los pierde, los compensa en una sociedad de tipo ario plenamente constituida. Nada nos permite suponer que sea ésa la alteración de una tradición más radical, en que los cuatro nietos no habrían sido sólo los modelos perfectos de las funciones, sino sus institutores mismos

o los agentes de su institución. Lo único que tenemos derecho a comprobar es que los responsables del texto que leemos *ya no podían,* en todo caso, aceptar el tema en esta forma: ¿cómo era posible que un rey, *kṣatriya,* cuya hija tuvo como maridos a cuatro reyes, *kṣatriya,* tuviera por nietos, además de a un *kṣatriya,* a dos brahamanes y a un *vaiśya*? Todos son, como él, reyes y *kṣatriya,* sólo que "orientados" según las tres funciones en sus actividades meritorias. Queda en pie que, sin engendrar las clases funcionales, él las hubiera fundado mediante institución: pero su ubicación jerárquica dentro de la dinastía, muy posterior a la de Manu, no hubiera permitido que lo hiciera así.

Yima fue más conservador respecto de este segundo punto. Una de las características constantes de su reinado, del que las partes del Avesta que aún leemos no hablan con claridad, es que estableció la división social en cuatro clases: la de los sacerdotes, la de los guerreros, la de los ganaderos-agricultores y la de los artesanos (tal es, en efecto, a partir del "Avesta tardío", el cuadro de las clases, pues la de los artesanos se homologó a las otras tres).[59] Pero diversas peculiaridades nos hacen pensar que su relación con las clases data de antes de esta extensión. Al desarrollar una indicación de James Darmesteter, Émile Benveniste ha demostrado que el plan singular del *vara* de Yima, de la "reserva" subterránea en que Dios ordena a Yima colocar los gérmenes de todas las cosas, y antes que nada, de la humanidad, prueba que estaba destinado a tres grupos humanos de importancia numérica desigual, que no pueden ser sino los sacerdotes, los guerreros y los ganaderos-agricultores.[60] Por otra parte, Benveniste y yo mismo hemos dado razones de peso para suponer que la tradición que convierte a los tres hijos de Zoroastro en el primer sacerdote, el primer guerrero y el primer ganadero-agricultor (este último más precisamente "jefe de los agricultores en el *vara* de Yima"), constituye el retoque, hecho a la mayor gloria del profeta, de una tradición prezoroástrica donde era Yima, a través de sus hijos, el que instituía las clases.[61]

En cuanto al primer punto —distribución y quizá poblamiento de las divisiones de la Tierra—, aunque la historia avéstica de Yima no presenta su equivalente, posiblemente contenga un sustituto. Pero antes debemos señalar, entre el Yayāti y el Yima de este grupo de leyendas, una nueva correspondencia.

Recordará el lector cómo Yayāti procede a enviar a sus cuatro hijos mayores lejos de la "tierra de en medio", a los países "del borde".[62] Podríamos imaginar muchas explicaciones y, si estas expediciones son exilios punitivos, muchos pecados como su causa. Ahora bien, el pecado es muy preciso en el Primer Canto del *Mahābhārata:* condenado primero por la maldición de Kāvya Uśanas al envejecimiento inmediato, Yayāti obtiene poco después, del mismo

Kāvya, un privilegio que debe asegurarle, por el contrario, mil años de juventud: le bastará encontrar entre sus hijos a un voluntario que intercambie su juventud por la vejez del padre; uno solo de sus hijos acepta: el menor; lo instituye su heredero y, durante mil años, Yayāti lleva una existencia de joven plenamente dichoso, por otra parte piadoso hasta en sus impulsos más juveniles; en cuanto a los cuatro hijos mayores, los envía a la periferia a mandar a pueblos bárbaros o corrompidos. Es éste un episodio a todas luces importante, como lo hemos señalado,[63] puesto que es el que forma el vínculo y permite su ajuste con la novela de Kāvya Uśanas y, por consiguiente, gracias a él podemos leer esta novela inserta como un largo paréntesis en la historia de los antepasados de los héroes del poema: Kāvya Uśanas tiene poder sobre las edades cronológicas de los hombres y los envejece o rejuvenece a voluntad; en lo que respecta a Yayāti, no tiene poder propio; víctima y protegido de Uśanas, se vuelve viejo prematuramente, pero recibe enseguida, en forma de aplazamiento, mil años de juventud. Para que estas dos historias se hayan fundido así, debemos pensar que una y otra contenían, en algunas de sus variantes más antiguas, el tema de la manipulación de las edades, activo en un caso, pasivo en el otro, y, más precisamente, el tema de la vejez descartada. Hemos visto que, en realidad,[64] el iranio Kay Ūs (Kavi Usa(δa)n) ha conservado esta peculiaridad en el aspecto "activo" esperado: más allá del silencio del Avesta a este respecto, aflora en los libros pehlevis del siglo IX y en la literatura posterior: este rey ha discurrido procedimientos que transforman a los viejos en jóvenes. Por su parte, el iranio Yima, o J̌amšīd, al que nos ha llevado por otras razones el segundo episodio de la novela de Yayāti, ¿presenta en el aspecto "pasivo" el tema de la vejez descartada o diferida?

Sí, y es incluso la más característica de las "buenas cosas" que se relatan acerca de él. Según algunos textos, sin más límite que el de su largo reinado, y según otros con una duración fijada de antemano, la vejez y la muerte, mientras reinó Yima, estaban suspendidas. Esto no es, naturalmente, el efecto de una acción ni de un poder personal, como en el caso de Kay Ūs: Dios, y sólo Dios, realiza este milagro a su favor, junto con otros de la misma índole (ausencia de enfermedades, alimentos superabundantes, etc.). Unos cuantos ejemplos, tomados de todas las épocas, bastarán para mostrar la firmeza de esta tradición:

El *Yasna,* 9, 5, dice lo siguiente:[65]

> En el reinado del bravo Yima no había ni frío ni calor, no había ni vejez ni muerte, ni envidia creada por los demonios. Con la apariencia de jóvenes de quince

años, padre e hijo caminaron juntos en tanto que reinó el hombre de los buenos ganados, Yima, hijo de Vīvaṅhat.

La *Rivāyat* parsi que tradujo Christensen dice que, después de ir a sellar la puerta del infierno, J̌imšēd instituyó ese día como día de fiesta, el Día del Año, *nawrōz:*[66]

No había ni muerte ni vejez, ni dolor ni mal […] nadie distinguía al padre del hijo, pues ambos eran igualmente jóvenes.

En Tabarī leemos que, el día de *nawrōz,* J̌im anunció a los hombres que la recompensa que Dios le había otorgado por su conducta ejemplar era ésta:[67]

[…] que los exentaba del calor y del frío, de las enfermedades y de la vejez, y de la envidia. Durante trescientos años, después de los trescientos dieciséis que habían transcurrido de su reinado, los hombres permanecieron en este estado […]. Verdaderamente, Dios tenía alejado de ellos todo eso. Después de este periodo, J̌im comenzó a desdeñar la gracia de Dios hacia él, reunió a los espíritus y a los hombres y les dijo que él era su soberano y su rey y que era él quien, por su fuerza, había mantenido lejos de ellos las enfermedades, la vejez y la muerte.[68]

A veces, pero en raras ocasiones, es el rey mismo en quien se concentra exclusivamente el beneficio de estas inmunidades; así, en Belʽāmī:[69] "Poseyó el imperio durante mil años, y durante esos mil años no estuvo ni un instante incómodo ni enfermo".

El privilegio que debe Yayāti a Uśanas no es ciertamente el mismo. En primer lugar, por definición, no se refiere sino a Yayāti y a sus hijos, a título individual: los súbditos del rey están fuera de este privilegio y el orden del mundo no se ha alterado por esta excepción. Por otra parte, no ocurre el que padres e hijos parezcan todos de 15 años y no sean distinguibles; hay incompatibilidad entre la juventud de Yayāti y la de Pūru, su hijo: uno de los dos debe envejecer, y Yayāti no puede anular su vejez sino transfiriéndosela a Pūru, y éste se considera moralmente obligado, por ser un hijo piadoso, a despojarse de su juventud en beneficio de su padre. Pero queda en pie que, durante mil años, después de haber alejado su propia vejez, Yayāti goza, como Yima, de una juventud sin envejecimiento, puesto que es evidente que una vez transcurridos esos mil años se la restituye intacta al donador.

Ahora bien, con fabulaciones diferentes, tanto en el caso de Yima como en el de Yayāti, uno de los resultados de "la juventud prolongada" se relaciona con la ocupación y la organización de la superficie terrenal. Acabamos de señalar[70] la ambigüedad de las expresiones del Primer Canto del *Mahābhārata,* que nos lleva a suponer la existencia de una más antigua forma del relato en que, mediante sus hijos enviados al exilio, Yayāti era sin duda alguna el antepasado de "los pueblos de la periferia", si no del centro. Una vez insertado en la tercera categoría en la sucesión canónica de los reyes, Yima no tenía que desempeñar ese papel: uno de sus predecesores ya había sido el primero en enviar tropas a los seis *kišvar,* por otra parte fabulosos, que rodean al del centro reservado a los hombres.[71] Pero la suspensión de la vejez y de la muerte le impuso otra tarea en ese centro: en tres ocasiones, y cada una de ellas en la magnitud de un tercio de la superficie primitiva, tuvo que extender la Tierra para dar lugar al excedente anormal de población, tanto de hombres como de bestias. Se relata este acontecimiento, muy prolijamente, en el *Vidēvdāt* 2, 3-19, con repeticiones formularias que garantizan la antigüedad de la redacción, y también con oscuridades de detalle que, por fortuna, no afectan su sentido.[72] En términos generales, el relato se reduce a esto: Ahura Mazdā encarga a Yima que se convierta en protector, guardián y vigilante de su mundo; Yima acepta y, en virtud de esta misión,[73] anuncia entre otras cosas que no habrá ni viento frío ni viento caliente, ni enfermedad ni muerte. Al prever una crisis de sobrepoblación, Ahura Mazdā entrega a Yima dos instrumentos de oro, acerca de cuya naturaleza los intérpretes no se han puesto de acuerdo, pero que, en todo caso, le sirven para agrandar la Tierra.[74] Al cabo de 60 años,

> […] la Tierra estuvo llena de pequeño y gran ganado, de hombres […], y ya no encontraban lugar en la Tierra tanto pequeño y gran ganado, ni tantos hombres.

Advertido por Ahura Mazdā, Yima "avanza hacia la luz, a mediodía, hacia el camino del sol" y, con los dos instrumentos, trata a la Tierra de cierta manera, conminándola a extenderse.

> Y Yima alargó la Tierra con un tercio más que no tenía antes. El pequeño ganado, el gran ganado y los hombres dispusieron allí de una morada según su deseo […].

El exceso continuo de salud y de vitalidad no podía sino plantear nuevamente el problema: al cabo de 600 años, y luego de 900, Yima debe recomenzar la operación, sin variantes, siempre "hacia la luz, a mediodía, hacia el

camino del Sol"; al final, la superficie terrenal habitable está considerablemente acrecentada. ¿Qué habría ocurrido si Yima no hubiera pecado un día, y si no hubiera, al mismo tiempo, devuelto su poder regulador a la hambruna, a la enfermedad, a la vejez y a la envidia que crearon los demonios?

Aquí no se trata de la repartición de las partes de la Tierra entre los hombres: tanto los hombres como los animales se propagan, al parecer, por sí mismos, en los nuevos dominios que se abren para ellos. Tampoco aparece —dada la idéntica repetición de las fórmulas— que las partes añadidas a la Tierra se hayan extendido alrededor de todo su perímetro; se tiene la impresión, más bien, de que hubo alargamientos continuos del lado del Mediodía, del Sur. Esta leyenda de Yima, donde se detienen la vejez y la muerte y se aumenta automáticamente la superficie de la Tierra, ¿no sería la sabia elaboración de una tradición más simple, prezoroástrica, acerca del poblamiento progresivo de las tierras habitables? Por su parte, la leyenda de Yayāti, el que se libró de la vejez, instalado mil años en la juventud de Pūru, y que envió inmediatamente a ciertas "tierras del borde" a los otros hijos que no quisieron darle su juventud, ¿no sería la alteración de una tradición más simple acerca de la utilización de la totalidad de las tierras a partir del centro, cuando hubo una superabundancia artificial de jóvenes? Por diferentes que sean estas dos leyendas, asocian cada una de ellas, por una especie de *uer sacrum,* dos términos del mismo género, tomados del mismo fondo de representaciones: una manipulación de las edades que origina incompatibilidades en la morada anterior; una extensión de las tierras ocupadas u organizadas.[75]

Cualquiera que sea el incierto origen de esta particularidad, comprobamos, tanto en la novela de Yayāti como en este fragmento de la de Yima, la conservación de tradiciones más estructuradas que surgían de la comparación de los personajes y de las novelas de Kāvya Uśanas y de Kay Ūs. Aquellos tenían en común muchas características singulares, pero éstas se ilustraban en escenas del todo diferentes, que se sucedían en órdenes y con relaciones de causalidad enteramente distintos.[76] Éstos, por el contrario, presentan en el mismo orden varios episodios homólogos, de los cuales el último, tanto en India como en Irán, sigue dos cursos paralelos, simplemente de sentido contrario hacia el fin. Entrevemos así, en el pasado indoiranio, no sólo un tipo de héroe, sino un motivo épico ya bien constituido. Ciertamente, las diferencias son lo bastante grandes para que resulte útil intentar componer un prototipo; por lo menos, aparece un plan bastante consistente para estructurar la trayectoria de un "primer rey".

Yima: ¿personaje unitario o sintético?

En este punto se impone un problema a nuestra atención. Hemos recordado en la Introducción que los relatos acerca de Yima y los referentes a Yama coinciden en poca medida,[77] y he aquí que reconocemos que una parte considerable de la trayectoria atribuida por Irán a Yima corresponde a la trayectoria de otro rey indio, de nombre diferente, y que no tiene relación con Yama en ninguna época. ¿Cómo interpretar esta comprobación? El prototipo indoiranio *Yama, que da testimonio de la correspondencia onomástica, ¿tenía ya la complejidad de su continuador iranio, que desde entonces se limitaría a conservar esta complejidad en forma zoroástrica, mientras que el Yama védico y posvédico reducía este gran legado a un grupo de características limitado, dejando las demás características disponibles para una novela separada, que se habría ocultado tras otro nombre: Yayāti? Por el contrario, ¿es Yima el que, en el grupo de características que tiene en común con el Yama védico, y que sólo pertenecieron al *Yama indoiranio, habría reunido y agregado tradiciones primitivamente independientes y agrupadas al principio con otro nombre heroico? Los hechos reunidos hasta ahora no nos permiten decidir en uno u otro sentido. En favor de la primera tesis podemos aseverar que el nombre de Yayāti, al no ser indoiranio, es sospechoso de representar un papel secundario y, además, que la evolución hindú que se observa desde el *R̥gVeda* hasta el hinduismo ha consistido en empobrecer más la dotación de Yama, asegurándolo en su posición divina (su padre, Vivasvat, se desvanece y se convierte en uno de los muchos nombres del sol; ya no es él el "primer muerto", etc.), y que, por consiguiente, es natural pensar que ya desde los tiempos indoiranios y del *R̥gVeda* se había presentado la tendencia en este mismo sentido. En favor de la segunda tesis podemos argumentar que las tradiciones iranias acerca de Yima no son del todo coherentes; contienen, incluso, la huella de una contradicción, que se sitúa justamente entre el grupo de características por las que Yima corresponde a Yama, y entre el grupo de características por las que corresponde a Yayāti: sin ser, como Yama, el rey de los muertos en el más allá, Yima, no obstante, por orden de Dios y en previsión de un "fin del mundo", es el constructor y sin duda primitivamente el regente permanente del *vara* subterráneo en el que se conservan los especímenes de la humanidad y, en general, de los seres vivientes, y que sin duda es "otro mundo". ¿Cómo relacionar esta concepción con la del fin trágico del reinado de Yima, vencido, caído, objeto de suplicio y matado en la Tierra después de cometer el pecado (mentira, orgullo)

que le hace perder definitivamente su X^{v}arənah, su Gloria, en las tres partes funcionales? Esta incoherencia, evitada torpemente, ¿no es indicio de que Yima se anexó, en esta segunda parte, a una tradición preexistente distinta, poco compatible con la primera?

Una nueva consideración debe incluirse aquí en el debate: Yama y Yayāti no son los únicos personajes hindúes que corresponden a "porciones de Yima"; otro antepasado de los héroes del *Mahābhārata,* Vasu Uparicara, también corresponde a este personaje y justifica que se incluya su nombre en este fecundo tema comparativo.

III. VASU UPARICARA

Vasu Uparicara en la genealogía de los Pāṇḍava

Yayāti, antepasado por la línea paterna de los Pāṇḍava, es decir, de los héroes del *Mahābhārata* (llamados así en honor del hijo y sucesor de Yayāti, Pūru), no tiene ciertamente un reinado trivial, como tampoco lo fue el de su padre, Nahuṣa, ni el de su bisabuelo Purūravas, amante de la "ninfa" Urvaśī y rival de los Gandharva. Después de él, los grandes nombres de la dinastía tampoco tienen vidas tranquilas: uno de sus descendientes se las arreglará para casarse con la hija del Sol, y esta extraña pareja dará nacimiento al primer epónimo del linaje, Kuru. Pero, en su conjunto, este linaje es más o menos humano. Por lo menos hasta Pāṇḍu, los padres o sus sustitutos legales engendran hijos en condiciones bastante normales. La ascendencia materna de los Pāṇḍava es más fantástica.

Se remonta hasta un personaje, también él vástago de la cepa de los Paurava, que en la terminología de Arthur Christensen merecería, como Yayāti, el título de "primer rey", con la reserva de que no manda en todo el mundo habitado, sino sólo en el feliz reino de los Cedi. Es el civilizador, el benefactor de este pueblo; su reinado representa una especie de Edad de Oro, y vive en gran familiaridad con los dioses; sobre todo con Indra. Tiene dos nombres: uno de ellos, *Vasu,* alude a su gran riqueza; el otro, *Uparicara,* "el que circula por encima", le viene de uno de sus privilegios. De él nos ocuparemos en este capítulo. Pero veamos primero, brevemente, cómo empezó a correr su sangre en las venas del rey Pāṇḍu y de los hermanos de éste.[1]

Cerca de su ciudad pasaba una hermosa corriente de agua, bella en demasía, tanto que un monte de los alrededores, el Kolāhala, se enamoró perdidamente de ella, le cerró el paso y la retuvo prisionera. El rey Vasu puso fin a esta violencia: de un puntapié hizo un agujero en el flanco del monte y la corriente escapó de su cautiverio. Pero estaba encinta de su escarpado raptor. Cuando la corriente de agua dio a luz a gemelos, agradecida, los dio al rey que la había salvado. Al varón, el rey lo hizo su generalísimo, y se casó el monarca con la hija de la corriente, Girikā, que significa más o menos "la Montañesa", la cual había heredado la belleza de su madre.

Vasu era un gran cazador y hombre piadoso. Un día, su mujer Girikā, mientras se bañaba, le mandó decir que estaba en la época propicia para los abrazos fecundos y que lo esperaba. Mas en ese preciso momento el rey vio aparecer ante él a sus antepasados, hambrientos y deseosos de ofrendas, que le dijeron: "¡Ve a matar algo de caza, *jahi mṛgān!"* Podemos imaginar la tribulación del joven rey: ya enardecido por el deseo de poseer a su esposa, su deber, primero, era servir a sus antepasados. No vaciló ni un momento y salió a cazar. Pero una parte importante de su ser permanecía a las órdenes del poderoso demonio, al que reforzaban el encanto de los bosques y la molicie de las hierbas durante los altos que hacía en su excursión de caza. Para no hacer largo el relato, llegó un momento en que tuvo que arrancar la hoja de un árbol para recoger su propio semen. No quiso perder este homenaje a la idea de su mujer ausente. Llamó a un halcón, que sujetó la hoja con sus garras, y le dio la misión de llevarla a toda prisa a la reina. El halcón remontó el vuelo, pero otro halcón lo vio y lo atacó, creyendo sin duda que llevaba una presa más sustanciosa. Mientras que ambas aves trababan furioso combate, la hoja cayó al vacío.

Este duelo de las aves ocurría precisamente por encima de un río ilustre, afluente del divino Gaṅgā: el río Yamunā. En sus aguas nadaba en ese momento un pez de sexo femenino, que, por supuesto, no era propiamente tal pez, sino una mujer celestial, una Apsaras, la bella Adrikā, a la que la maldición de un brahmán había reducido a esta forma y la había condenado a permanecer en ese estado hasta que diera a luz a dos gemelos humanos. En cuanto vio la hoja que caía, se precipitó a recogerla con la boca abierta, se la tragó y siguió nadando en las aguas. Al cabo de 10 meses, unos pescadores la capturaron y la abrieron: de su vientre salieron dos gemelos, un varón y una hembra humanos. Asombrados, los pescadores los llevaron al rey Vasu —todo esto ocurría todavía en su reino— y no le ocultaron las circunstancias del nacimiento. El rey los acogió, mientras Adrikā, ya liberada de la maldición, recobraba su forma divina y subía al cielo. Al niño, Vasu lo convirtió en el rey Matsya, "Pescado", antepasado de un pueblo de este nombre que representa un papel secundario en el gran enfrentamiento del *Mahābhārata*. La niña, muy bella, tenía, sin embargo, una desgracia: despedía un fuerte olor a marea fresca. Por tanto, el rey tuvo que separarse de ella y se la entregó a un pescador diciéndole: "Ella será tu hija, *iyaṃ tava bhaviṣyati*". Tan virtuosa como bella, merecía a todas luces el nombre que le pusieron: Satyavatī, "la Veraz". Pero el olor materno persistía en ella. Entre los pescadores aquello no era muy importante. Llevaba una vida normal, remando en una barca para ayudar a su padre adoptivo, o al que ella creía que era su padre, y pescando en las aguas del Yamunā.

Un día, un peregrino pasó cerca del río; era un hombre muy santo, el rey Parāśara, que visitaba las ermitas, abundantes a orillas del río. Vio de lejos a la bella mujer que remaba y sintió la necesidad imperiosa de conocerla. Se le acercó y le expresó sin rodeos su deseo. La joven le respondió en tono irónico: "Ni siquiera lo penséis; hay aquí muchos eremitas que nos miran…" Enseguida, el rey, con la fuerza que le daba toda la penitencia que había hecho, creó una espesa niebla que los ocultó en una especie de gabinete privado. Al ver que el asunto era serio, la joven Satyavatī objetó la traba que se imponía: ella no era libre, y tenía un padre; si cedía, ¿cómo osaría presentarse ante él? En tales casos, los ascetas de las fábulas hindúes echan mano de una respuesta preparada de antemano, que consiste en hacer una promesa —que cumplen escrupulosamente—: después del ayuntamiento carnal, o después del parto que será su consecuencia, la joven volverá a ser virgen, sin la menor huella de su complacencia. Por tanto, la inteligente Satyavatī resolvió ceder, pero tuvo el ánimo de solicitar la más decente indemnización: pidió que se le concediera un favor. El asceta prometió otorgárselo, y la joven pidió que su olor a pescado se transformara en un perfume maravilloso. Esto no representó más que un juego de niños para el asceta y, cuando estuvo satisfecho y dejó a su compañera un instante para ir a visitar la siguiente ermita, la dejó embarazada y perfumada. Terriblemente perfumada: encantaba el olfato de todo el mundo, hasta una de esas distancias que en Occidente se reservan para los cálculos astronómicos. Y también la dejó terriblemente embarazada: llevaba en las entrañas a uno de los más grandes sabios, a uno de los más poderosos *ṛṣi,* Vyāsa, que en cuanto nació se separó de su madre para ir al bosque, a entregarse a una vida de penitencia constante. Y antes de partir le dijo a Satyavatī que si ella tuviera necesidad de que él la ayudara, en cualesquiera circunstancias, sólo con pronunciar su nombre él se presentaría ante ella. Entre otros méritos ante la humanidad, se supone que Vyāsa puso en orden no sólo los cuatro Vedas, sino, además, el *Mahābhārata,* que es el quinto; comunicó esta ciencia a varios discípulos, sobre todo a Vaiśampāyana, el cual a su vez recitará algún día el inmenso poema en "el sacrificio de las serpientes", que llevó a cabo uno de los primeros descendientes de los Pāṇḍava, el bisnieto de Arjuna, Janamejaya.[2]

Pero antes de componer el poema era necesario crear su tema y que nacieran los héroes. En el momento más dramático, Satyavatī y su hijo el asceta emprendieron conjuntamente esta tarea. He aquí cómo lo hicieron:[3]

Convertida en mujer deliciosamente olorosa, Satyavatī fue vista, olida y deseada por el rey Śāntanu, uno de los descendientes de Yayāti, y por tanto

Paurava y Kaurava de pies a cabeza, a quien el Dios Supremo había designado abuelo de Pāṇḍu y bisabuelo de los cinco Pāṇḍava. De su primera esposa, la diosa-río Gaṅgā, Śāntanu ya tenía un hijo de gran mérito, y al principio resistió a su pasión por la hermosa pescadora. Pero, viendo que su padre caía en la tentación, tomó a su cargo la misión de volver a casarlo. Fue a ver al pescador, "al rey de los pescadores", se precisa en el poema, el padre adoptivo de la joven. Tuvo éxito en la misión, pero ¡a qué precio! El pescador no consintió aquel matrimonio, pues alegó que Satyavatī era de alta alcurnia y que sólo daría su consentimiento con la condición de que el niño que naciera de ella fuera reconocido como único príncipe heredero y, para asegurar mejor este acuerdo, exigió que el hijo del primer matrimonio no sólo renunciara a hacer valer sus derechos al trono, sino que renunciara a tomar esposa y a ser padre. El príncipe, casamentero de su padre, aceptó solemnemente estos compromisos y recibió de los dioses en esta circunstancia el nuevo nombre de Bhīṣma, "el Terrible", pues terrible había sido, en verdad, su doble sacrificio. También recibió, de su padre, un privilegio que le dio el extraordinario papel que desempeña en el *Mahābhārata:* el de no morir, no obstante todas sus heridas, hasta el día en que él mismo decidiera morir.

Así pues, Satyavatī se casa con Śāntanu y le da dos hijos, herederos sucesivos del trono y hermanastros menores —sin que ellos lo sepan— del sabio Vyāsa.[4] Poco después de la muerte de su padre, el primero de estos hijos cae en un combate sin haber engendrado hijos. El segundo, también sin descendencia, muere de consunción: la dinastía parece condenada a extinguirse inmediatamente y, con ella, el culto a los antepasados, puesto que, obligado por su primera renuncia, Bhīṣma no puede reinar. Pero el caso está previsto en la casuística hindú: basta con hacer que alguien engendre, a nombre del muerto, unos hijos que se le adjudicarán y heredarán sus derechos y deberes. Pero ¿quién engendrará por él? El pariente más cercano. En esto también, por su segunda renuncia, Bhīṣma, hermanastro del muerto por parte de padre, está excluido. Por fortuna existe el asceta Vyāsa, hermanastro del muerto por parte de madre, al que no invalida ninguna renuncia, y que ha prometido a esta madre común aparecer ante ella mediante su simple llamado, para librarla de cualquier dificultad. De común acuerdo con Bhīṣma, Satyavatī llama a Vyāsa, y éste engendra un hijo con cada una de las dos mujeres del difunto rey, a los que una fatalidad muy lógica impone un defecto: como la primera reina cerró los ojos al ver al ser hirsuto que se le destinaba por compañero, su hijo, Dṛtarāṣṭra, nace ciego; y como la segunda reina palideció en la misma prueba, su hijo Pāṇḍu nace con un rostro demasiado blanco. Un tercer ensayo es todavía más decep-

cionante: la primera reina, a la que toca someterse a otra prueba, no puede decidirse al acoplamiento sexual y hace que la sustituya una esclava: en consecuencia, el muy virtuoso hijo que nacerá de esta unión, Vidura, será una especie de bastardo de sangre mezclada. De estos tres hijos, sólo uno, cuya desgracia es menor, está apto para reinar: es el segundo, el de rostro muy pálido, Pāṇḍu. Criado junto con sus hermanos por su tío Bhīṣma, se convierte en rey, en efecto. Tiene sucesivamente por hijos —putativos, pero esa es otra historia— a los cinco "Pāṇḍava", los héroes buenos del poema, mientras que el ciego Dr̥tarāṣṭra engendra de una sola vez a 100 varones, los "héroes malos" del poema.

Así, por medio de Satyavatī, Vasu Uparicara resulta el antepasado, y un antepasado cercano, de los Pāṇḍava y de los Dhārtarāṣṭra: excitado al pensar en la hija (una gemela) de una corriente de agua y de un monte, emite un semen que se traga una ninfa-pez. Y la hija (gemela), muy humana, que es sacada del vientre de esta ninfa-pez da nacimiento, en dos estados sucesivos de virginidad, al abuelo real y luego al abuelo putativo de los dos grupos de primos.

La historia natural describe, acerca de ciertos organismos inferiores, ciclos de reproducción aún más complicados. En cuanto a los seres humanos, por lo menos entre los indoeuropeos, no conozco un caso más notable, ni siquiera en la sucesión de gemelos que el zoroastrismo erudito de los libros pehlevis coloca entre el hombre primordial y el primer rey. Recuerdo aquí este caso, brevemente, según el *Bundahišn,* no porque ambas tradiciones estén emparentadas genéticamente, sino porque su semejanza confirma la impresión de que Vasu Uparicara es la cabeza de una genealogía tan fantasiosa como puede serlo, por otra parte, una antropogonía.[5] Un tercio del semen del hombre primordial, Gayōmart, al que mató Ahrimán, se guarda bajo tierra, como reserva; de allí brota, al cabo de 40 años, una planta, la *rīvās,* cuyos dos tallos dan nacimiento a los gemelos Mašya y Mašyānī, un varón y una niña, "el Mortal" y "la Mortal", que a su vez dan nacimiento a otra pareja, de la que nace una tercera que, también por parejas, engendra las diversas especies de seres que pueblan las siete partes del mundo, sobre todo mediante Hōśang y su hermana Gūzak, los iranios.

Vasu Uparicara, el carro de cristal y la fiesta de la Guirnalda de Indra

Al margen de esta descendencia pintoresca y fortuitamente engendrada, Vasu Uparicara es el héroe de varias leyendas coherentes, que lo presentan termi-

nando una vida especialmente feliz, tras una falta y su correspondiente castigo. Una sección del Primer Canto del *Mahābhārata* describe muy extensamente el transcurso de su reinado[6] y varios pasajes de los "cantos enciclopédicos" narran el final del mismo.

El poema no menciona a los padres de este virtuoso príncipe. Al respecto, sólo dice que *indropadeśāt,* "por indicaciones de Indra", conquistó, *jagrāha,* el agradable reino de Cedi, pero que enseguida, renunciando al uso de las armas, se retiró a un bosque para entregarse allí a una vida de austeridad. Ante este género de comportamiento, los dioses siempre están alerta: sospechan inmediatamente que un asceta ambicioso amenazará su supremacía. A pesar de la pureza de las intenciones de Vasu, pensaron que él quería destronar a Indra para convertirse en el rey de los dioses. Por una vez, contra su costumbre, no le enviaron Apsaras tentadoras. Indra prefirió arreglar el asunto de hombre a hombre, por así decirlo. Se presentó ante él acompañado de los dioses y le explicó que un rey que prefiere el ascetismo a sus deberes de rey no está cumpliendo con el *dharma,* que constituye el fundamento del mundo; que el *dharma* del rey consiste en proteger el *dharma* del mundo, y que tal es el precio de su salvación eterna. Pese a la diferencia de sus rangos, el "ser celestial" habla al "terrenal" como a un amigo, como a un colega, *sakhā,* y lo compromete a regresar a ese reino de Cedi, del que describe profusamente las riquezas en animales y en granos, en minerales y piedras preciosas, el clima y la fertilidad. Agrega que sus habitantes son perfectamente virtuosos, jamás dicen mentiras, ni siquiera bromeando, y observan la distinción de clases; que allí los hijos honran a sus padres y los campesinos cuidan bien de las vacas. A estos elogios de la tierra de Cedi, Indra añade la seducción. Hace una serie de regalos al rey eremita:

> Que no haya nada en los tres mundos que te sea desconocido —le dice—. Como regalo mío te esperará para trasladarte un gran carro divino, de cristal, privilegio de los dioses, capaz de circular en el espacio. El único de todos los mortales que puede hacerlo, montado en este carro maravilloso circularás por los aires, como un dios revestido de un cuerpo material.
>
> Te doy también una guirnalda de lotos que no se marchitan jamás y que asegura la victoria. En el combate, habrá de volverte invulnerable a los golpes. Será aquí tu insignia: afortunada, incomparable, grande, a esta insignia se le llama "la Guirnalda de Indra".
>
> Además, el dios que mató a Vṛtra entregó a Vasu un bastón de bambú, don precioso destinado a la protección de los hombres virtuosos.

Este bastón habrá de tener un bello porvenir: al término de un año, al celebrar con una fiesta el aniversario de dones tan preciosos, el rey de Cedi lo plantó en la tierra, para honrar a Indra, y desde entonces todos los reyes lo imitan.[7] Se cuelgan del bastón lienzos bordados de oro, guirnaldas y adornos de varias clases, y se le perfuma con aromas finos. El dios se dignó a acudir personalmente a recibir las ofrendas del primer celebrante. Declaró en esa ocasión que, en lo sucesivo, todos los que repitieran ese rito tendrían aseguradas la prosperidad y la victoria, *śrīr vijayaśca,* y que esta felicidad se haría extensiva a los súbditos del rey celebrante. La experiencia demuestra, al parecer, que el dios ha cumplido su palabra. En cuanto al carro de cristal, que era la admiración de los Gandharva y de las Apsaras, el rey lo utilizó como una nave espacial, y fue esta máquina la que le valió su segundo nombre, *Upari-cara,* es decir, en griego, ὑπέρπολος.

Vasu Uparicara tuvo cinco hijos, excelentes sujetos en todos sentidos, a los que él instaló, siendo él *samrāj,* "rey universal" —así aparece en los sucesivo, en el poema—, en otros tantos reinos particulares, *nānārājyeṣu;* de uno de ellos únicamente, Bṛhadratha,[8] el reino tomó el nombre: Magadha; pero se dice de los cinco que sus nombres se pusieron a tierras y a ciudades. Es de notarse que uno de ellos se llama Yadu, nombre utilizado, según lo hemos visto,[9] en uno de los cinco hijos de Yayāti.

Vasu Uparicara, la mentira y el alimento cárnico

Nada parecía amenazar la trayectoria de este rey amigo de los dioses. Ahora bien, como nos lo enseñan otros cantos del poema, justamente esta condición le acarreó la desgracia; no por un movimiento de rebelión, sino por exceso de complacencia. Como de costumbre, se entrevén algunas variantes, pero todas concuerdan en lo relativo a la falta y su correspondiente castigo; en una circunstancia importante, Uparicara no dijo la verdad y, por consiguiente, cayó del cielo a la Tierra, bajo la Tierra. Pero el incidente es singular: se trataba de decir si está permitido o no comer carne, o, más generalmente, si era permisible sacrificar a los animales.

En el Canto Decimotercero, el segundo de los cantos enciclopédicos, en el que se acumulan las interminables enseñanzas que Bhīṣma da en su lecho de flechas antes de dejarse morir, toda una sección está consagrada a los méritos que se atribuyen a la abstención de comer carne y a los pecados que cometen quienes la consumen.[10] Se citan a este respecto autoridades importantes: Manu

y Mārkaṇḍeya. Ciertamente, por lo menos en uno de los textos (que por otra parte es un arreglo o retoque), se prevén algunas excepciones: según algunos, esta prohibición no se aplicaría sino a la carne proveniente de bestias matadas sin necesidad o que no se hubiera purificado antes de comerla; pero conviene más, se dice allí mismo, aceptar la regla en todo su rigor y abstenerse de comer carne de cualquier criatura. En otro tiempo dudosos en cuanto a la alimentación cárnica, los *ṛsi* se habían dirigido a Vasu, rey de Cedi, para consultarlo al respecto, "y Vasu, aunque sabía que no estaba permitido comer carne, respondió que sí se podía". En ese instante, cayó del cielo a la Tierra, y luego, al repetir su errónea respuesta, se hundió bajo tierra.

En el Canto Duodécimo se relata este episodio con mucho mayor detalle, y el problema que se debate no se refiere sólo a la alimentación cárnica, sino a los sacrificios de animales en general.[11] Además, al final, así como a Yayāti lo salvaron sus nietos, Vasu es salvado y restaurado por la intervención de Viṣṇu.

En otro tiempo, los dioses y los *ṛsi* habían tenido un litigio. Directamente interesados en el asunto, los primeros sostenían que la materia del sacrificio, *aja,* como era tradición hacerlo, debía seguir siendo el chivo, pues *aja* quiere decir chivo; los segundos, disidentes y sin duda impulsados a este *aggiornamento* por el avance de las luces intelectuales, hacían trampa acerca de la palabra *aja,* la analizaban como un compuesto, *a-ja,* "no nacido"; sostenían que designaba a las semillas de las especies vegetales y que, por consiguiente, los dioses debían contentarse con ofrendas de cebada. La discusión se enconó rápidamente, como es habitual entre los ritualistas. De pronto, ambos bandos, el de los integristas y el de los reformistas, avistaron a Vasu Uparicara, que circulaba a través de los aires volando en su carro de cristal. De común acuerdo, las partes contendientes lo nombraron árbitro, y los *ṛsi* le expusieron las dos doctrinas. Al saber lo que deseaban los dioses, el rey les dio la razón; resolvió que los sacrificios debían celebrarse con víctimas animales. Entonces los *ṛsi* lo castigaron:

> Puesto que has tomado el partido de los dioses —le dijeron—, caerás del cielo. ¡Desde este día perderás el poder que tenías de circular por los aires! ¡Por nuestra maldición te hundirás lejos, bajo la superficie de la Tierra!

En efecto, el desafortunado rey cayó enseguida y se hundió en el fondo de un profundo agujero. Pero los dioses no abandonaron al que había pecado para servirles. Ciertamente, no podían anular la maldición de los hombres santos, pero lo alimentaron en su tumba a cielo abierto, y vigilaron que no sufriera

ningún daño y que no perdiera sus fuerzas. Por su parte, inspirándose en el ejemplo de Trita que se consigna en un *itihāsa* muy conocido, Vasu celebró en el fondo de su pozo un culto espiritual, silencioso, que le valió la simpatía del "superdiós" Nārāyana-Viṣṇu. Éste le envió al ave Garuḍa, en cuyo lomo Vasu se remontó nuevamente a través de los aires hasta el mundo de Brahma.

Es este relato más o menos el mismo, sin la redención final, el que resume muy brevemente el Canto Decimocuarto.[12] En el transcurso de un sacrificio ofrendado a Indra, los *ṛsi,* apiadados en el momento de matar a las víctimas sacrificiales, propusieron a los dioses ya no ofrecerles sino sacrificios de cereales. Indra, que era carnívoro, se indignó y no aceptó el trato. A esto siguió una larga discusión, que ambas partes aceptaron dirimir mediante el arbitraje de Vasu.

> Hombre bendito —le dijeron los *ṛsi*—, ¿cuál es la enseñanza védica que se aplica a los sacrificios? ¿Es mejor celebrarlos con animales, o con los granos y jugos de las plantas?

Vasu respondió con demasiado apresuramiento. No pesó los pros y los contras ni examinó los argumentos de las dos partes, y declaró atolondradamente:[13] "Los sacrificios pueden celebrarse con los materiales que se tengan a la mano."

Esta respuesta, que implicaba una mentira, le valió que lo precipitaran a las regiones subterráneas del Rasātala.

Yima, el carro de cristal y la fiesta del Año Nuevo

Esta concentración de episodios relativos a Vasu Uparicara constituye la novela paralela a una secuencia que, en Irán, todavía está vinculada a Yima-J̌amšīd, y que no se superpone ni al mito de Yama ni a la novela de Yayāti. O, para expresarlo mejor, Yayāti y Vasu sólo tienen en común el punto de partida de su tipo más general: reyes prósperos de un reino próspero, cada uno de ellos tiene cinco hijos, a los que les reparten reinos "diversos", y estos reyes son a su vez, con acepciones desiguales, *samrāj;* es ésta una característica de "primer rey", sin más consecuencia para nosotros que asegurarnos que son del primer nivel, y también del mismo nivel que el iranio con el que los comparamos: Yima.

Vasu Uparicara recibe de los dioses, específicamente de Indra, para que lo utilice a voluntad incluso durante su vida, un carro que le permite circular a

través del espacio. Hay que reconocer que los carros celestes son un accesorio trivial en los cuentos de hadas de los mitos hindúes, y es frecuente que los dioses, sobre todo Indra, envíen su vehículo, con cochero o sin él, a un mortal privilegiado al que desean convocar en el cielo, ya sea como visita o en forma permanente; al final de una de las variantes de la historia de la redención de Yayāti, los cinco carros que aparecen ante los cuatro nietos y su abuelo son de esta clase.[14] El carro de Uparicara es distinto de los otros: es un regalo de los dioses a un hombre, a un rey que, sin embargo, sigue reinando normalmente en la Tierra; un obsequio que le permite, para divertirse, "ver muchas cosas", y que tiene tanta importancia en la vida de Vasu que el sobrenombre que de él resulta se ha integrado a su nombre.

Además, este presente forma parte de un paquete de tres, entre los cuales el bastón de bambú es utilizado inmediatamente por el rey para establecer la gran fiesta anual, sin duda la del Año Nuevo,[15] en honor de Indra, fiesta destinada a promover la prosperidad del rey y de su reino, y a asegurarle sobre sus enemigos la superioridad que garantiza directamente a Vasu Uparicara la guirnalda de victoria y de invulnerabilidad llamada *Indramālā* o "guirnalda de Indra".

Ahora bien, estas dos peculiaridades son también, solidariamente, características de Yima, si no en los textos del zoroastrismo oficial, al menos en la tradición lateral que produjo las obras de la época musulmana. Así lo leemos en Tabarī: después de que J̌amšīd dio a los hombres toda clase de enseñanzas de civilización,[16]

> según los mandamientos, se construyó para él un vehículo de vidrio, y los diablos entraron en ese vehículo, y subió y se dirigió a través de los aires en un solo día desde Demavend, país en el que residía, hasta Babilonia. Era el día de Ōhrmazd del mes de Fravardīn, y a causa de este milagro, del que los hombres fueron testigos, es decir, del viaje que emprendió de esta manera, hicieron de este día el día del Año Nuevo *(nawrōz),* y él los comprometió a celebrar ese día y los cinco siguientes como una fiesta, y a que se regocijaran y divirtieran durante ese lapso. Y al sexto día, que era el de Xurdāt, escribió a los hombres que él había observado entre ellos una conducta que agradaba a Dios, y que la recompensa que le había otorgado Dios por ello era ésta: que los libraría del frío y del calor, de las enfermedades, de la vejez y de la envidia […].

Así, también en al-Thaʿālibī, leemos, después de la enumeración de las obras meritorias y civilizadoras de J̌amšīd:[17]

J̌im mandó construir un carro de marfil y de madera de teca y lo hizo revestir de brocados; después de subir a él, ordenó a los demonios que lo transportaran sobre sus espaldas a la región que está entre el cielo y la Tierra. Viajó así por los aires, de Demavend a Babilonia, en un solo día. Fue el día de Ōhrmazd, del mes de Fravardīn, el primer día de la primavera, que es el comienzo del año, la época de la renovación, en que la tierra resucita después de su letargo. Los hombres dijeron: "¡Es un día nuevo, una gozosa fiesta, un poder real, un rey extraordinario!" Y convirtieron ese día, al que llamaron *nawrōz,* en su fiesta principal; alabaron a Dios por haber elevado a su rey a tal grandeza y poder y le dieron gracias por todo lo que les había otorgado, por la buena fortuna de ese rey, y por todo lo que habían tenido a la sombra de su gobierno en materia de bienestar, seguridad y riquezas; celebraron la fiesta de la buena fortuna comiendo y bebiendo, haciendo resonar los instrumentos musicales y entregándose por completo a las diversiones y a los placeres.

Y leemos al respecto en la *Cronología* de Birunī:[18]

Cuando J̌amšīd tomó posesión del poder regio, renovó la religión; y esta obra, que se llevó a cabo en el *nawrōz,* fue llamada "el nuevo día"; y este día se instituyó como día de fiesta, aunque ya antes de esa época se había celebrado. Y también se cuenta, acerca de la razón de que este día se haya convertido en día de fiesta, que J̌amšīd, después de haber mandado construir un carro, subió a él, y que los espíritus y los demonios lo llevaron por los aires desde Demavend hasta Babilonia en un solo día. Por ello, la gente convirtió ese día en día de fiesta, a causa del milagro que allí habían presenciado, e instituyeron la costumbre de jugar a la báscula, para imitar a J̌amšīd.

Por fin, leemos sobre este asunto en Firdusi:[19]

Enseguida, mandó construir un trono incrustado de piedras preciosas, y cuando dio la orden, los *dīv* lo levantaron y lo llevaron desde la Tierra hasta la bóveda del cielo. El poderoso rey estaba sentado allí como el brillante sol en medio de los cielos. Los hombres se congregaron en torno de su trono, asombrados por su alta fortuna; lo colmaron de joyas y dieron a ese día el nombre de día nuevo *(nawrōz):* era el día del Año Nuevo, el primero *(Hurmaz)* del mes de Fravardīn. En ese día, el cuerpo descansaba del trabajo y el corazón olvidaba sus odios. Los grandes, regocijados, prepararon una gran fiesta, pidieron vino, copas y cantantes, y esta gloriosa fiesta se ha conservado desde aquel tiempo hasta nuestros días, en recuerdo del rey.[20]

Yima, la mentira y los alimentos cárnicos

Este poder sobrehumano, como lo hemos visto, lo perdió Yima-J̌amšīd por efecto de un pecado que, según el conjunto de la tradición musulmana, es el pecado de orgullo: este rey llegó a negar a Dios y a atribuirse el mérito de los milagros de los que Dios era la única fuente, a través de él. Pero el lector recordará seguramente que, en el único texto que se ha conservado del Avesta posgāthico que habla de este episodio, la falta se define de diferente manera, sin precisar, por otra parte, en qué consistió: un día, Yima "mintió, comenzó a pensar en la palabra falaz, contraria a la verdad".[21] A resultas de lo cual perdió su Xᵛarənah, junto con su realeza, y "vivió oculto" en la tierra, esperando la hoz del aniquilador. La mentira es también el pecado que, desde el cielo en que circulaba en su carro de cristal, fue la causa de que Uparicara cayera, primero a la Tierra y luego bajo tierra.

En cuanto a los textos de los *gāthā,* Yima no es citado sino una sola vez, en una alusión, y allí se le califica de pecador, de criminal (*Yasna,* 32, 8).[22] Ese texto se ha interpretado de muy diversas maneras, como es usual en casi cada línea de los *gāthā,* pero ahora existe un acuerdo sobre el significado más probable de la frase. He aquí la traducción de Jacques Duchesne-Guillemin:[23]

> Entre estos pecadores se encuentra notoriamente Yama, hijo de Vīvaṅhat. Quien, para halagar a nuestro pueblo, le hizo comer trozos de buey *(gāuš bagā).* En tu decisión, Señor, estaré apartado de ésos.

Esta especificación de la falta que cometió Yima pertenece a una tradición en la que, por otra parte, no se considera una falta. Christensen ha revalorado[24] los comentarios en pehlevi y en sánscrito de *Yasna* 9, 4, que enseñan que Haoma —el dios Haoma, la planta sacrificial personificada— era inmortal por efecto de su propia actividad religiosa y no a la manera de aquéllos "que habían comido la carne que les había dado Yima": de ahí resulta —concluye— que ciertos círculos zoroástricos admitían todavía que, en el reinado de este rey, el privilegio de no morir del que gozaban los hombres resultaba de la alimentación cárnica.[25] En todo caso, el texto más antiguo, *Yasna* 32, habla de la introducción y de la enseñanza de esta costumbre como de un crimen de Yima, sin que sea posible deducir de ese verso de la *gāthā* si, en la tradición a que alude, el "crimen" de marras provocaba míticamente la caída de Yima, o si, como en

otros tantos puntos, el reformador se limitaba a calificar de crimen una práctica admitida antes que él, pero que él condenaba y deseaba abolir.[26]

Para resumir, digamos que Yima-J̌amšīd, rey de una Edad de Oro, recibió del favor divino diversos objetos[27] y luego tuvo el privilegio de circular a través del cielo en un carro (menos perfeccionado que el de Uparicara: todavía es de propulsión demoniaca): en esa ocasión instituyó la fiesta regia anual de *nawrōz*. Y ya sea que haya sido considerada un mal o un bien, enseñó a los hombres la costumbre de la alimentación cárnica. Luego pecó, y una de las especificaciones de su pecado, la más antigua, es haber mentido con premeditación. En consecuencia, fue precipitado de su trono, aplazado a muerte, y ello, salvo en algunos textos excepcionales,[28] sin remisión. Estos motivos y episodios se articulan de distinto modo en la historia de Uparicara, también impregnados de una teología diferente. Pero allí se encuentran, y constituyen incluso por sí mismos la historia, y la mayoría son lo bastante singulares para que resulten fortuitas su reunión en dos conjuntos y su referencia, asimismo en dos casos, a un personaje único.

Ahora estamos un tanto mejor preparados para examinar el problema que hemos planteado al final del capítulo precedente. Sin que pretendamos imponer una conclusión, la multiplicidad de las correspondencias hindúes de Yima —Yama, Yayāti, Uparicara—, esta fragmentación de su sustanciosa trayectoria en unidades más reducidas y coherentes, recomienda más bien aceptar que fue Irán el que concentró secundariamente en un solo nombre algunos temas que primitivamente estaban separados. Ya he señalado que el *vara,*[29] el recinto cerrado subterráneo de Yima, que en esta perspectiva sería lo esencial de la escasa tradición heredada del "verdadero" *Yama indoiranio, parece haberse añadido, mediante un retoque evidente en virtud de su torpeza misma, a un reino terrenal de Yima que, por lo que se refiere a India, el tipo de *Yama no admite, y que en Irán tiene otro fin terrenal, ignominioso y sin apelación. Ahora podemos también destacar el valor de ciertos titubeos de los textos iranios acerca de lo que, siguiendo la misma hipótesis, constituía los puntos de unión de los diversos motivos: la institución del *nawrōz,* por ejemplo, generalmente ligada al viaje en carro aéreo, así como la institución de la fiesta de Indra en la historia de Uparicara, a veces se asocian a otra cosa: a la proclamación por parte de J̌amšīd del favor que Dios le ha otorgado, de liberar al pueblo, durante su reinado, de la muerte, de la vejez, etc., tema cuyo equivalente, más limitado en su aplicación, no se encuentra en la historia de Uparicara, sino en una de las variantes de la historia de Yayāti. Pero éstas no son más que impresiones mías; la cuestión sigue en pie y aún es asunto de debate.

IV. MĀDHAVĪ

Gālava, Yayāti, Mādhavī y los cuatro hijos de Mādhavī

La historia de Yayāti, tal como nos la presenta el Primer Canto del *Mahābhārata,* no contiene más que dos episodios: sus penalidades de juventud al lado de su mujer, de su terrible suegro y de sus propios hijos; luego, después de su muerte y de su estancia en el cielo, su caída y su restauración gracias a la generosidad de los hijos de su hija. Al repetir con algunas variantes el episodio final, el Canto Quinto le hace una introducción muy útil, pues en el Primer Canto estos nietos suyos aparecen *ex abrupto,* sin que medie presentación. Su nacimiento, que se relata con lujo de detalles en el Quinto Canto, forma en la vida de Yayāti un episodio intermedio, necesario, en el que, no obstante, él aparece en pocas ocasiones. Por otra parte, este relato, interesantísimo, está bellamente escrito.[1]

Como sucede a menudo en India, la introducción tiene a su vez un preludio que primero desconcierta al lector, pero cuya necesidad éste capta enseguida.[2] Ahora estamos en una ermita, en donde el ex rey, el *kṣatriya* Viśvāmitra, el más ilustre de los muy raros humanos que han podido cambiar de clase social, se esfuerza, precisamente, en promover su condición hasta la de brahmán, pues en una aventura anterior, en donde tuvo de contrincante al sabio brahmán Vasiṣṭha, se ha convencido de la superioridad de los sacerdotes sobre los guerreros y de la superioridad de la austeridad sobre las armas. Un día que se entregaba a rigurosas penitencias, el dios Dharma se presentó ante él con la apariencia de Vasiṣṭha y, para probarlo, le dijo que tenía hambre. Como no tenía nada preparado, Viśvāmitra se puso a cocer una mezcla de arroz, leche y azúcar. Pero ello le llevó un tiempo considerable, durante el cual no pudo atender a su huésped. Éste, fingiendo impaciencia, comió viandas que otros ascetas de los alrededores le llevaban y, cuando Viśvāmitra se acercó a él, con el plato en equilibrio sobre la cabeza, por todo agradecimiento oyó estas palabras: "¡Ya he comido: espera aquí!" y al decir esto, el huésped se fue. Viśvāmitra esperó heroicamente: permaneció allí rígido como un poste, sosteniendo con los brazos en alto el plato de arroz colocado sobre la cabeza. Un asceta más joven, de nombre Gālava, comprendió que era su oportunidad de

ganar grandes méritos, y empezó a servir y a cuidar a esa columna viviente. Al cabo de 100 años, Dharma-Vasiṣṭha reapareció y aceptó el plato, el cual también lo había esperado, caliente y apetitoso. Se lo comió, y luego, satisfecho, hizo realidad el sueño de Viśvāmitra: de *kṣatriya,* lo transformó en brahmán. Vuelto a la vida normal, el nuevo sacerdote expresó su reconocimiento a su discípulo Gālava y lo despidió. Pero Gālava conocía bien el derecho canónico: al final del noviciado, todo discípulo debe dar un presente a su maestro espiritual. Por tanto, preguntó a Viśvāmitra qué deseaba que le diera. Dadas las circunstancias, Viśvāmitra se consideraba suficientemente pagado con cien años de servicio: se negó, pues, a responderle. Y entonces Gālava cometió un error fatal: se obstinó y repitió varias veces la pregunta. Perdiendo la paciencia, Viśvāmitra le dijo entonces cuál sería su pago: "Dame 800 caballos, cada uno de blancura de luna, con una oreja negra. Ahora vete. ¡Apresúrate!"[3]

Gālava se retira, desesperado: ¿en dónde encontrar y cómo comprar 800 caballos tan especiales? En una larga meditación recorre mentalmente los principios más firmes de la moral y esto lo conduce hasta la idea de darse la muerte: no se debe ser ingrato; no se debe dejar incumplida una promesa; quien ha mentido ya no puede esperar nada: ni posteridad, ni poder, etc. Por fortuna, a la postre decide confiarse a la protección de Viṣṇu. Y en ese preciso instante aparece ante él el pájaro celeste, Garuḍa, mensajero y montura del dios. Sin que se nos explique por qué, da la casualidad de que Garuḍa es amigo del brahmán en dificultades y, como lo señala el deber de un amigo próspero, acude a ayudarlo. "Ya he hablado de ti a Viṣṇu —le dice—, y me ha dado carta blanca. Ven pronto; te llevaré más allá del océano, hasta los confines de la tierra…"

En un larguísimo monólogo de un centenar de *śloka,* primero describe con todo detalle a su desventurado amigo, para que pueda escoger el término de su viaje con pleno conocimiento de causa, todo lo que se encuentra en cada uno de los puntos cardinales. Al parecer atónito, Gālava escoge ir a Oriente, que se le ha descrito en primer lugar con grandes elogios. Empieza entonces una cabalgata en que se mezclan lo cómico y lo místico y que parece relatada por algún Luciano respetuoso de lo sagrado. El vértigo de la velocidad y la altitud inspiran a Gālava esos gritos que se oyen en las ferias, ante los tiovivos de carros voladores, y Garuḍa, con sus facultades aerodinámicas, se burla de él. Pero el pájaro no está exento de aventuras. Al caer la noche, se posan en lo alto de una montaña; allí reciben la amable hospitalidad de una dama brahmani que les ofrece albergue, los alimenta y les proporciona un lecho. Pero, al

despertar, el divino pájaro ha perdido todas sus plumas… Gālava, que no se resigna a terminar sus días en las alturas de aquellas abruptas cuestas, interroga severamente al ave: ¡tal desgracia seguramente es el castigo por un gran pecado! En efecto, Garuḍa se confiesa: durante la noche tuvo el mal pensamiento de llevar a cabo un secuestro, ciertamente, sin ningún impulso lascivo; pero, al ver a aquella brahmani tan perfecta, le asaltó el deseo de secuestrarla y llevársela al mundo de su amo, Viṣṇu… Entonces el ave le pide perdón y, mujer tan buena como virtuosa, la brahmani lo absuelve; luego recupera su plumaje y vuelve a lanzarse por los caminos del aire con su pasajero.

Pero resulta que Garuḍa está menos seguro de lo que parecía y que su travesía por el mundo es pura agitación. La mala suerte los lleva a encontrar a Viśvāmitra, que recuerda a Gālava su promesa y exige que se le pague rápidamente. Garuḍa debe confesar entonces su impotencia: para adquirir tales caballos habría que poseer una riqueza fabulosa: esa riqueza enterrada en las entrañas de la tierra y que Kubera custodia celosamente, rodeado de temibles ayudantes. No ve más que una solución: ir en busca de un rey especialmente rico y pedirle limosna. Y nombra a un amigo suyo, del que hace el elogio, y que no nos asombra cuando al fin nos enteramos de su nombre: Yayāti, nuestro Yayāti:

> Hay un rey, nacido del linaje lunar. Iremos a buscarlo, pues es el hombre más opulento de la Tierra. Este sabio regio, llamado Yayāti, es hijo de Nahuṣa. Es de una gran valentía. Advertido por mí, y a petición tuya, te dará la limosna, pues dispone de recursos inmensos; de tantos como el amo de las riquezas. Con lo que él te dará, ¡oh sabio!, pagarás lo que debes a tu *guru.*[4]

Garuḍa lleva a su amigo al lado de Yayāti, a quien le expone sus dificultades y le pide ayuda. Añade que Yayāti no perderá nada en la transacción: cuando Gālava haya pagado a su *guru,* se retirará al bosque y acumulará tesoros espirituales de los que no dejará de dar una parte a su benefactor. Yayāti reflexiona. Es sensible a la súplica del pájaro, su amigo, y también a los méritos de Gālava. ¿Cómo negarse a dar esa limosna? Pero la limosna que da es inesperada: aunque no posee los rarísimos caballos que se le piden, tiene, en cambio, una hija maravillosamente bella, perfectamente virtuosa, de la que los dioses y hasta los demonios no dejan de solicitar la mano. No sólo ochocientos caballos blancos con una oreja negra cada uno —dice—; son reinos enteros los que los príncipes están dispuestos a dar para obtener a la princesa: “Tómala —insta a Gālava—; toma a mi hija Mādhavī. Mi único deseo es tener nietos de ella”.[5] Gālava y el pájaro se llevan a la muchacha que les acaban de dar, y

el ave exclama, jubilosa: “¡Ahora tenemos la puerta de los caballos!”[6] ¿Cómo podría suponer que tal puerta sería muy angosta? Por tanto, se separa de su amigo, dejándolo en plena libertad y con la responsabilidad de administrar y transformar en caballos el capital femenino que le ha conseguido.

Gālava y Mādhavī van primero a la corte del rey de Ayodhia, Haryaśva, de la raza de Ikṣvāku, modelo de príncipes, con cuatro cuerpos de ejército a sus órdenes, un tesoro cuantioso y abundancia de granos, devoto de los brahmanes y amado por sus súbditos. Pero este hombre feliz también sufre de una grave deficiencia: no tiene descendientes. Gālava le presenta a su pupila y le hace la oferta: “Esta joven de mi propiedad, Indra de los reyes, está dotada para aumentar los linajes mediante sus partos. Tómala por esposa, Haryaśva, y paga su precio. Te diré a cuánto asciende, y tú decidirás.”[7]

Haryaśva reflexiona un rato. Desea ardientemente tener un hijo, y la colaboradora que se le propone es de su gusto. Luego se decide:

> Las seis partes del cuerpo que deben ser altas, esta muchacha las tiene altas; las siete que deben ser finas, ella las tiene finas; las tres que deben ser profundas, las tiene profundas; y las cinco que deben ser rojas, ella las tiene rojas [...].[8] Ella tiene muchos signos favorables, y con toda seguridad tendrá muchos hijos; hasta puede traer al mundo un hijo llamado a convertirse en rey universal.[9] Mira mis recursos, noble brahmán, y dime el precio de este matrimonio.

Gālava no titubea al responder:

> Dame ochocientos caballos de buena raza, color de luna, que tenga cada uno una oreja negra, y esta muchacha de ojos grandes será la madre de tus hijos, ¡así como la vara que se frota enciende el fuego!

Al escuchar estas palabras, el rey se entristece. Pero ya lo domina el deseo. Le dice: “Poseo otros millares de caballos, que merecen todos ser ofrendados en sacrificio. Pero de la clase que tú quieres no tengo más que 200. Otórgame, por este precio, el favor de engendrar un solo hijo con esta muchacha”.[10] Esto no basta para la cuenta estipulada, y Gālava está en un gran aprieto. Hasta entonces muda y pasiva, la joven, Mādhavī, toma de pronto las riendas de la negociación de la que ella misma es objeto:

> Un brahmán —dijo— me ha otorgado el privilegio de volver a ser virgen cada vez que haya dado a luz. Así pues, dame a este rey y toma sus excelentes ca-

ballos. Yo completaré el número de tus ochocientos caballos con cuatro reyes, a los cuales daré cuatro hijos, uno a cada uno. Adquiere así, ¡oh el mejor de los brahmanes!, el total de lo que tienes que pagar a tu *guru.*[11] Tal es mi idea, pero tú debes decidir.

¿Cómo titubear ante la proposición? Sin responder a la ingeniosa muchacha, el brahmán dijo al rey:[12]

Toma a esta muchacha por la cuarta parte de su valor, Haryaśva, ¡oh el mejor de los hombres!, y no engendres con ella más que un hijo.

El rey tampoco titubea. En tiempo oportuno, le da un nombre a este hijo: Vasumanas, "el príncipe con el espíritu orientado hacia la riqueza"; y el poeta observa, de paso, que andando el tiempo se justificó plenamente este nombre, pues dice que fue rico entre los ricos y un generoso dispensador de riquezas.[13] Gālava no pierde el tiempo; en cuanto nace ese niño, acude a volver a tomar posesión de la madre:[14]

Rey —le dice—, he aquí que te ha nacido un hijo, un niño semejante al sol. Es tiempo ya, ¡oh el mejor de los hombres!, de que vayamos a pedir limosna a otro rey.

Haryaśva cumple con su palabra; bien sabe que no es fácil completar el número de los caballos. Entrega a Mādhavī, la cual, convertida nuevamente en virgen,[15] abandona el esplendor de esta corte regia para seguir a Gālava. Éste ruega al rey que guarde en depósito los 200 caballos y parte.

La misma escena se repite con otro rey, Divodāsa, apodado Bhīmasena, "el del ejército terrible", quien tampoco ha tenido hijos. Esta vez todo se facilita: el rey ya ha oído hablar de esta serie de matrimonios sin mañana, y arde en deseos de figurar en la lista. Pero, al igual que Haryaśva, no puede comprometerse sino por 200 caballos, o sea, el precio de un solo acoplamiento conyugal, el cual es prolijamente comparado —en nueve dísticos— a la unión de los dioses y de los héroes más diversos con sus esposas oficiales. Así viene al mundo Pratardana, al que en ese momento no caracteriza el poeta. Exacto como el destino, Gālava hace su aparición inmediatamente después del nacimiento:[16]

Ten la bondad de devolverme a la muchacha, y que los corceles se queden en tu dominio mientras voy a otra parte, ¡oh rey!, a buscar el precio de otro casamiento.

Del siguiente, el rey de Bhoja, hijo de Uśīnara, también él sin hijos, el brahmán-tutor intenta obtener el saldo, los 400 caballos que faltan, a cambio de dejarlo engendrar dos hijos. El rey querría hacer el trato, pero, al igual que los anteriores, sólo posee 200 caballos con las características exigidas:[17] "Por tanto, no engendraré en ella sino un hijo, ¡oh brahmán!; seguiré la vía que otros han seguido…" El brahmán acepta, entrega la muchacha al rey y, mientras espera el acontecimiento, va a entregarse a austeridades en un bosque de los alrededores. El rey parece haber aprovechado bien su compra —en el palacio, en los jardines, en las montañas—, y he aquí que nace un niño, Śibi, llamado a convertirse en el mejor de los reyes, según dice el poeta. Gālava vuelve a tomar a Mādhavī, virgen por tercera vez, y se va en busca de un cuarto y último cliente. En ese momento surge nuevamente Garuḍa ante él y lo felicita por su éxito, que él supone total. Gālava lo desengaña: todavía le falta hacer que fructifique una cuarta parte del capital y aún busca otro postor. "No hagas este esfuerzo —dice enseguida el pájaro—; no te beneficiará en nada." Y por fin le relata la historia de los caballos blancos que tienen una oreja negra.[18]

El responsable de la introducción de esos caballos en el mundo es Kānyakubja, que exigió mil de ellos a Ṛcīka para consentir en darle a su hija Satyavatī en matrimonio. Ṛcīka tenía poderes por encima de los ordinarios; fue al país de Varuṇa, dios tradicionalmente interesado por la raza equina, y allí, en "la ermita de los caballos", Aśvatirtha adquirió en su totalidad el número de caballos que se le habían exigido. Luego los entregó a su suegro. Éste celebró un gran sacrificio y, como honorarios, dio a los sacerdotes oficiantes 600 de esos caballos maravillosos: son los animales colocados en el mercado, que Gālava ya ha encontrado y reunido en las cortes de tres reyes, en tres grupos de 200 cada uno. En cuanto a los otros 400, perecieron mientras los transportaban, sin que el texto del *Mahābhārata,* por otra parte impreciso, nos permita determinar si se ahogaron o no en un río del Pendjab. Por consiguiente, sucede que Gālava está en posesión de todos los ejemplares conocidos de esa raza o especie: ya no queda ninguno de ellos en la corte de ningún rey ni en ningún mercado… Garuḍa saca enseguida de su aprieto al amigo brahmán, abrumado al saber esto: le aconseja ir a ver a Viśvāmitra mismo, su *guru,* que le entregue los 600 caballos y le ofrezca, como lo ha hecho con los tres reyes, el uso de la muchacha como el equivalente de las dos centenas que faltan; uso limitado, por supuesto, a engendrar un solo hijo.

Al parecer, Gālava recobró los ánimos con este consejo. Y, a decir verdad, el pájaro lo acompaña a ver a su maestro. Con sinceridad y firmeza propone la transacción.[19] Le dice:

Esta muchacha virgen ya ha tenido, de tres *rājarṣi,* tres hijos virtuosos. Que ella conciba de ti un cuarto hijo, uno solo, que será el mejor de los hombres. Admite enseguida que el número de ochocientos caballos está completo, y da por liquidada mi deuda para que me vaya a practicar libremente las austeridades.

Es posible temerlo todo de un hombre como Viśvāmitra, que, bajo el hábito de brahmán, conserva su legado de *kṣatriya*. Pero esta vez, en presencia de aquel cuerpo magnífico, su atavismo se expresa obedeciendo al llamado de la imperiosa libido:[20]

¿Por qué —dice— no me has traído antes a esta muchacha, Gālava? ¡Yo solo habría engendrado con ella cuatro hijos, fundadores de linajes! La tomo para tener de ella un solo hijo. En cuanto a los caballos, que estén en completa libertad, cerca de mi ermita.

Y el santo hombre se entrega con Mādhavī a un placer del que nace un hijo, que recibe el nombre de Aṣṭaka. En cuanto nace, su padre le infunde el *dharma* asociado al *artha,* le regala los 600 caballos maravillosos y lo envía en calidad de rey a "una ciudad parecida a la ciudad de Soma". Luego devuelve a su discípulo la joven madre, nuevamente convertida en virgen por cuarta vez, y reanuda su vida de penitente en el bosque. Gālava ya no tiene ningún empleo para su lucrativa pupila. Por tanto, le dice —y al mismo tiempo nos entrega una de las claves trifuncionales de esta historia—:[21]

Tú has traído al mundo a un hijo maestro de las limosnas, a un segundo hijo que es un héroe, a otro consagrado a la virtud y a la verdad, y a otro más que es un sacrificador. Vete ahora, ¡oh bella mujer!, muchacha del talle gracioso. Gracias a estos hijos nos has salvado: no sólo a tu padre, sino también a cuatro reyes, y a mí mismo.

Gālava también se despide de su amigo Garuḍa, devuelve Mādhavī a Yayāti y, liberado de toda preocupación, puede por fin regresar a su amado bosque.[22]

Tantas aventuras no habían depreciado a la muchacha, que no presentaba la menor huella de sus andanzas. Por tanto, su padre resolvió darle un marido más durable por medio de un *svayaṃvara,* tipo de matrimonio en que la interesada es la que elige, entre los pretendientes reunidos, al amo de su vida. La condujo en carruaje, cubierta de guirnaldas, hasta cerca de una ermita

situada en la confluencia del Gaṇgā y del Yamunā. Pūru y Yadu (no se mencionan en esta parte del relato los otros tres hermanos) acompañan a su hermana. Una gran muchedumbre se agolpaba en el lugar de la ceremonia; había allí no sólo seres humanos, sino genios de toda clase, como Nāga, Yakṣa, Gandharva, y hasta cuadrúpedos salvajes, pájaros, "habitantes de las montañas, de los árboles y de los bosques", y, por supuesto, todos los grandes *ṛsi* de los alrededores. Pero en el momento de hacer su elección, la joven rechazó a todos los pretendientes y tomó por esposo… al bosque, cuyo nombre en sánscrito es convenientemente masculino: *vana*. Bajó de su carruaje, saludó a la nutrida concurrencia y se internó en la espesura del bosque, ávida de austeridades, y de las más severas: el ayuno estricto y las prácticas ascéticas aligeraron su cuerpo virginal, y empezó a imitar a las gacelas, a vivir de la hierba verde regada sólo por el agua de los manantiales y de los torrentes. En compañía de sus nuevas congéneres, las gacelas, vagó por el vasto y tranquilo bosque en el que no había ni leones, ni tigres, ni incendios, y, con este género de existencia, acumuló grandes méritos.[23]

Mādhavī no reaparecerá entre los hombres sino una sola vez, al mismo tiempo que su ex "protector", Gālava:[24] para ayudar a los cuatro reyes, sus hijos, a convencer a su abuelo muerto y caído en desgracia, el padre de ella, Yayāti, de que acepte que ellos compensen la falta que cometió transmitiéndole sus cuatro clases de méritos. En la subasta mística que se suscitará en esta ocasión, la penitente-gacela entregará la mitad del provecho de sus austeridades. Como no era de la familia, Gālava tiene que conformarse con aportar discretamente sólo la octava parte de sus méritos.

Mādhavī, las virtudes regias y la salvación del rey

El lector occidental quizá se haya asombrado o divertido ante los arreglos matrimoniales que finalizan con tan felices efectos. Cuando se ha visto a este sacerdote vender sucesivamente los favores sexuales de una muchacha a cuatro reyes, medir el placer de ellos según el precio que pueden pagar, retirarse al bosque precisamente el tiempo necesario, y luego reaparecer y volver por la muchacha, a la que titubeamos en llamar su pupila, para concertar un nuevo negocio, el lector occidental no ha podido menos que pensar en el tráfico de blancas controlado que los espíritus pesimistas afirman que todavía existe en Occidente, por lo menos en algunas características, pese a los esfuerzos de las municipalidades, en algunas (raras) ciudades de nuestro tiempo. El hecho de

que la joven vuelva a estar como intacta después de cada prestación de sus servicios no cambia gran cosa, moralmente hablando, del bien conocido mecanismo de la operación. Pero el lector occidental se equivoca si así piensa: incluso desde el punto de vista de Gālava, la historia de Mādhavī está impregnada de piedad. ¿Acaso no es por la exigencia de su maestro espiritual por lo que este auténtico asceta desinteresadamente aceptó este singular medio de adquirir los 800 caballos? ¿No fue el padre mismo de la muchacha el que la entregó, quizá heroicamente, pues no disponía de otro medio, directo o indirecto, para dar la considerable limosna que se le pedía? ¿No fue la joven misma la que, viendo el aprieto de su tutor, le propuso —también, quizá, heroicamente— dividir entre cuatro su valor en caballos color de luna y, por tanto, multiplicar por cuatro el número de sus compañeros de lecho? Y, por último, por provisionales que sean, ¿no son los cuatro matrimonios condicionales verdaderos y honorables matrimonios? A juzgar por la felicidad sin sombra que resulta de todo ello y para todos los interesados, resulta evidente, al menos, que los dioses no vieron nada irregular en el procedimiento. Pero es desde el punto de vista de la joven que el estudio está, por así decirlo, preñado de la más importante revelación.

Mādhavī no comete ninguna falta: la elección que hace de una vida ascética, de la vida de animal sin animalidad que lleva cuando, convertida definitivamente en virgen, vuelve a verse libre, no es un acto de arrepentimiento ni una expiación de pecadora, sino la satisfacción tardía de una vocación largo tiempo contrariada —más o menos durante cuatro años— por el cumplimiento de un imperioso deber, y al parecer el cumplimiento de este deber no va acompañado de ninguna inquietud voluptuosa, de ningún deseo: es puro *dharma* sin huella de *kāma,* y el *artha,* un *artha* que por otra parte es puro en el fondo, ha sido "en provecho" de alguien más.

Sí… Pero, ¿no será que estas motivaciones edificantes no eran sino un púdico velo desplegado por India sobre un procedimiento místico más antiguo y de otra índole? Porque, como dice Gālava en su madrigal de despedida, Mādhavī ha servido a la vez a muchos hombres, y él mismo, el brahmán a quien ella ha proporcionado 600 caballos color de luna y con una oreja negra, acaso no sea el principal beneficiado: ha dado hijos a tres reyes y a un ex rey convertido en brahmán, los cuales no tenían descendencia y (por lo menos esto es cierto respecto del primero) no esperaban engendrar hijos si no la hubieran conocido, a ella especialmente; al rey, su padre, le ha dado cuatro nietos que, sin descontar al que es hijo de un brahmán *kṣatriya,* han llegado a ser reyes eminentes en cuatro países y, en cierta forma herederos y émulos de su abuelo,

han llegado cada cual a ser excelentes en la virtud correspondiente típicamente a una de las tres funciones en las que su abuelo había destacado sintéticamente, y que son necesarias para los grandes logros regios; por la intermediación de estos nietos, que han rehecho la síntesis de los méritos resultantes de estas virtudes, Mādhavī ha hecho posible la restauración póstuma en la gloria celestial del rey, su padre, y a la postre, cuando éste multiplicaba los rechazos de los méritos, por intervención de ella y por la donación de la mitad de sus propios méritos, reforzando los dones de los otros tres reyes nacidos de ella, el rey muerto se decidió a aceptar. En resumen, esta piadosa persona parece poseer una virtud eficaz que toca la esencia misma de la realeza. El primero de sus maridos temporales no se había equivocado al respecto: al ver los signos favorables que tenía ella en el cuerpo, había exclamado: "¡Ella es capaz de dar a luz hasta a un *cakravartin!",*[25] esa variedad de *homo regius* completo, perfecto, que hacía girar la rueda del mundo y periódicamente se convertía en el rey universal hasta que Buda propuso otra opción para su excelencia. Vuelto a colocar en su sitio en la historia de Yayāti, este cuadro de conexiones regias adquiere pleno sentido. Nuestros análisis precedentes han demostrado que hay en él la realización del tipo del "primer rey", del mismo nivel que el Yima iranio: rey universal, que reparte el mundo entre sus cinco hijos, el elegido y los exiliados; además, por las índoles de sus cuatro nietos, reyes especializados que ilustran asimismo el sistema de las funciones. Entre estos dos grupos, ¿qué significa Mādhavī, hermana de unos y madre de otros, mujer y virgen sucesivamente, esposa efímera de varios reyes de los que ella únicamente asegura la descendencia regia, y que, sobre todo, origina en sus hijos reyes, en beneficio final del rey su padre, la serie completa de las virtudes regias?

Irán no presenta nada comparable a estos textos. Como lo hemos visto, el símbolo del poder regio es allí la gloria victoriosa, eficaz en las tres funciones: el X^{v}arənah. Cuando mucho, podemos observar que el viejo tema del "héroe victorioso agazapado en el tallo de un junco marino", que en Irán se convirtió en el tema del "X^{v}arənah regio, puesto en reserva al pie de un junco marino", y que aparece en el origen mítico de la dinastía de los kayánidas, incluye una extraña etapa femenina, pues una "hermana" entra en acción después de la eliminación de sus "hermanos":[26] se ha aderezado cierto personaje para hacer pasar el X^{v}arənah desde el tallo de ese junco hasta la leche que ella da a beber a sus tres hijos; sin embargo, en ninguno de estos hijos suyos penetra el X^{v}arənah, sino en la hermana de ellos, que sin duda también ha bebido la leche; de allí pasa al hijo que ésta concibe de otro hombre y que ella da en calidad

de hijo adoptivo, al parecer, al primer Kavi; por consiguiente, este hijo adoptivo del primer Kavi será el segundo rey de la dinastía, aún incierta, y, pasando del padre al hijo, el X^{v}arənah —*kavaēm* X^{v}arənah, "el X^{v}arənah de los Kavi"— acompañará a la dinastía de los kayánidas, y les asegura seguir detentando el poder.[27] Pero aun en el caso de que esta donadora de realeza y de posteridad regia se pueda comparar funcionalmente —como me inclino a pensar— con la Mādhavī hindú, la alteración que resulta de las representaciones propias del zoroastrismo es de tal magnitud que la confrontación no puede extenderse más allá de estos textos.

El nombre de Mādhavī

En todo caso, resalta una diferencia entre los textos hindúes e iranios: la irania donadora de realeza recibe la esencia del poder regio en una bebida, pero ésta es leche de vaca. Mādhavī debe su nombre, en último análisis, a la *madhu,* a la embriaguez del *madhu* o bebida fermentada. *Mādhavī* es, en efecto, el femenino del adjetivo *mādhava,* que en sánscrito clásico sustituyó al védico *mā́dhva* (femenino, *mā́dhvī*),[28] derivado normal de *mádhu,* cuya evolución conocemos: es el heredero hindú del nombre indoeuropeo de la hidromiel, que tanto en India como en Grecia recibió significados nuevos, pero todos referentes a la embriaguez y a las bebidas embriagantes. *Madhu* es también, en la epopeya, un nombre propio masculino, y varias mujeres llevan el nombre de Mādhavī, en el sentido de "perteneciente a la descendencia de Madhu, a la tribu de los Madhu". Pero tal no es el caso en este relato; nuestra heroína, hija de Yayāti, no era de esta tribu, y no descendía de un Madhu. Por tanto, debemos interpretar su nombre de otra manera, y sólo caben dos posibilidades: *mādhavī* como apelativo de dos sentidos, ya sea aisladamente, o bien en el compuesto *madhumādhavī.*

Primer sentido: *1) mādhavī,* "flor primaveral, *Gaertnera racemosa*" (B[öhtlingk y] R[oth]); *2) madhumādhavī, "eine honigreiche Frühlingsblume oder eine bestimmte Blume"* (BR), lo cual glosa M[onier]-W[illiams] así: *"any spring flower abounding in honey, or a particular species of flower, perhaps Gaertnera Racemosa (Bhāg. Pur.)"*

Segundo sentido*: 1) mādhavī, "ein berauschendes Getränk aus Honig"* (BR), *"an intoxicating drink"* (MW); *2) madhumādhavī, "ein bestimmtes berauschendes Getränk"* (BR), *"a kind of intoxicating drink" (Mahābhārata)* (MW). Es, en efecto, el segundo sentido el que se emplea en el *Mahābhārata,* que garantiza

las explicaciones del comentario. BR nos remite a dos pasajes. Uno de ellos, en III, 288, 16,040:

kathaṃ hi pītvā mādhvīkaṃ pītvā ca madhumādhavīm
lobhaṃ sauvīrake kuryān nārī kācid iti smaret.

Que reflexione: ¿cómo es posible que una mujer, después de haber ingerido la bebida embriagante llamada *mādhvīka* y después de haber tomado la bebida embriagante llamada *madhumādavī,* sentiría deseo de beber el *gruau* agrio?

Aquí, el comentario menciona *mādhvīkam* por *madhupuṣpajaṃ madyam,* "bebida embriagante que se elabora a partir de la *madhupuṣpa,"* flor de la que Roth, en BR, da cuatro interpretaciones, según la nomenclatura de los botánicos occidentales; y *madhumādhavīm* por *ksaudrajāṃ surām,* "alcohol elaborado a partir de la miel" *[kṣaudra*: *1) Michelia campaka; 2)* miel (BR)].

El otro ejemplo está en el Primer Canto, precisamente en los preliminares del episodio de Yayāti, cuando tiene su segundo encuentro con la hija de Kāvya Uśanas, esa imperiosa Devayānī con la que Yayāti es obligado a casarse enseguida. Devayānī está en lo más activo de una excursión de placer en el bosque, con su esclava-princesa Śarmiṣṭhā y su numerosa comitiva. ¿Qué hacen estas mujeres? (I, 81, 3360-3361):

krīḍantyo 'bhiratāḥ sarvāḥ pibantyo madhumādhavīm
khādantyo vividhān bhakṣyān vidaṃśantyaḥ phalāni ca.

(Ellas estaban allí), todas jugando y divirtiéndose, bebiendo la *madhumādhavī,* comiendo diversas clases de viandas, mordiendo frutos.

Es entonces cuando el rey Yayāti, ocupado en cazar y sediento, *mṛgalipsuh* y *jalārthaḥ,* pasa por esos lugares y ve al grupo de bonitas muchachas.

Aquí el comentario traduce *madhumādhavīm* en la forma *madhuvṛkṣajamādhavīm* (destacando perfectamente *mādhavī* en el sentido de "bebida embriagante"), "bebida embriagante producida con la *madhuvṛkṣa*" (*Bassa latifolia,* según MW, una de las cuatro identificaciones que también se han propuesto para el término *madhupuṣpa,* BR, MW).

Por tanto, es posible elegir para la interpretación del nombre propio *Mādhavī* entre dos vías, a decir verdad, confluentes: primera, o bien "bebida embriagante que se prepara con cierta flor especialmente rica en miel", segun-

da, o bien esta flor misma, materia prima de la bebida embriagante. En ambos casos, actual o virtualmente, Mādhavī alude a lo que causa la embriaguez de *madhu.* Al menos en su nombre, Mādhavī "es" eso.

En la fabulación de su leyenda nada hace intervenir en escena este poder embriagador; la embriaguez que suscita la joven cada vez que aparece no es sino la del deseo amoroso, la de un imperioso deseo, tanto en los tres reyes a los que se les ofrece sucesivamente, como en el anciano rey convertido en brahmán que la recibe en cuarto lugar. Lo cual no impide —quizá como huella de un estado más bárbaro de la tradición— que esta figura toda impregnada de realeza sea llamada también "la Embriagadora". Y esto nos lleva lejos de la leche y de Irán.

Medb

Pero así nos acercamos mucho a una de las más extrañas figuras simbólicas de Occidente, del mundo céltico, de la verdeante Irlanda. En efecto, lo que nos acerca a ella es tanto el nombre como la función de la famosa, mejor dicho, de las famosas reinas *Medb,* en quienes los críticos del siglo XX, ciertamente con razón, pero sin suficientes matices, han propuesto reconocer una personificación de la realeza de Irlanda, del poder regio definido por ciertas virtudes. También Medb, en condiciones diferentes y menos virtuosas, tiene la característica de pasar de marido en marido y también transmite la realeza. Su nombre es transparente: es **medhuā-,* femenino del adjetivo **medhu̯o-,* del que se deriva el galés *meddw,* "ebrio". Todo el mundo concuerda en que ésta es su etimología;[29] sólo hay divergencias en cuanto a la orientación activa o pasiva, del sentido propio de este adjetivo gaélico *medb* y de su femenino. Las opiniones al respecto se encuentran reunidas y se analizan en las páginas 112-114 de la obra de Josef Weisweiler, *Heimat und Herrschaft, Wirkung und Ursprung eines irischen Mythos,* 1943. Heinrich Zimmer (1911), inspirándose en el sentido de esta palabra galesa, traducida *"die Betrunkene",* "la Embriagada", y Rudolf Thurneysen (1930) se inclinaban en la misma dirección: *"eher die 'Trunkene' als die 'Berauschende'",* "más bien la Ebria y no la Embriagadora"; pero Tomás ó Máille (1938) y Alwyn y Brinley Rees (1961) prefirieron traducirla como *"the Intoxicating one",* sentido que Hessen recogió, aunque con un signo de interrogación, en su *Irisches Lexicon,* II, p. 104: *"medb, berauschend (?)".* Weisweiler (p. 114), ha querido conciliar ambas interpretaciones sustituyéndolas con una tercera, haciendo de *medb* no un adjetivo sino un sustantivo, una "formación abstracta" derivada, ya sea de **medhu,* o del verbo

**medhu̯ō* (griego, μεδύω), y cuyo significado sería *"Rausch, Trunkenheit"* (embriaguez). De todas formas, como bien dice este autor, *"es besteht offensichtlich ein Zusammenhang zwischen dem berauschenden Getränk und der berühmten Herrscherin in Connacht"*.

La confrontación de las funciones y de los comportamientos de la irlandesa Medb con los de la hindú Mādhavī confirma esta etimología, en el sentido ya sea de "embriaguez" o bien de "Embriagadora". Pero, por otra parte, pone al descubierto una relación de más largo alcance entre el padre de Medb, rey supremo de Irlanda, y el padre de Mādhavī, el rey universal Yayāti, y constituye toda una especulación precoz acerca de la realeza, en especial sobre la realeza suprema, que se refleja, a pesar de las respectivas evoluciones diferentes, tanto en la leyenda irlandesa como en la hindú.

V. EOCHAID FEIDLECH, SUS HIJAS Y SUS HIJOS

Las reinas Medb

La más ilustre de las "reinas Medb" es la de la provincia de Connaught, hija del rey supremo de Irlanda Eochaid (o Eochu)[1] Feidlech, llamada "Medb de Cruachan" por uno de los lugares en que vivió. Representa un importante papel en la *Táin Bó Cuailnge,* y es incluso el origen del gran conflicto, tema de esta epopeya, que opone a sus compatriotas con los ulates. Pero eso no constituye sino un detalle de su vida personal: por decisión propia, o por voluntad de su padre, tuvo cuando menos cuatro maridos oficiales, quizá cinco, reyes todos ellos.[2] Su primer marido, *cetfer Medba,* fue Conchobar, rey de los ulates; ella lo abandonó, "por orgullo de espíritu", *tre uabar menman,* "para irse a Tara, allí donde estaba el rey (supremo) de Irlanda, *co ndechaid chum Temrach in bail i raibe rí Erend",* es decir, para regresar a casa de su padre.[3]

Medb tuvo enseguida un pretendiente: Fidech, hijo de Fiacc, nativo de Connacht (su nombre evoca el de un departamento, de un "tercio" de esta provincia, Fidach), pero fue eliminado por un rival: Tinde, hijo de Conra Cass, de la raza de los Fir Domnann. A continuación reseñamos los hechos.

Tinde era rey de Connacht y otros dos príncipes estaban asociados estrechamente a su reino: Fidech, hijo de Fiacc, y Eochaid Dála (este último perteneciente a otro "tercio" de la provincia, el de los Fir Chraibe). Fidech fue a Tara a afirmar sus derechos a la realeza y pidió al rey supremo Eochaid Feidlech la mano de su hija Medb *(cur cuindidh Medb ar Eochaid Fedliuch).* El asunto llegó a oídos de Tinde, quien le preparó una emboscada. Las dos tropas se enfrentaron en el valle del Shannon y uno de los hombres de Tinde mató a Fidech. Entonces el padre de Medb degradó a Tinde (le impuso un *untruth of nobility, anfir flátha*),[4] lo desterró a los desiertos de Connacht y "puso a Medb en lugar de un rey en Cruachan", *ocus cuiris Medhbh a n-inadh rígh a Cruachain,* lo cual no impidió que Mebd y Tinde se reunieran posteriormente y se casaran, *co mba céledach*. El único resultado de esta maniobra del padre de Medb fue que Cruachan se convirtiera un tiempo en el lugar en que se celebraban las asambleas-fiestas de Irlanda, *conidh a Cruachain dognítea áenuig Érenn,* y que los hijos de los reyes de Irlanda adoptaran la costumbre,

antes de entrar en guerra con la provincia de Conchobar (el Ulster), "de estar en Cruachan con Medb", *ocus nobbitís mic reig Érend hi Cruachain ic Meidhbh*. Antes de contraer este matrimonio con Tinde, en la época en que ella estaba "en lugar de un rey" en Cruachan, en Connaught no le habían faltado pretendientes que representaban a los otro cuatro "quintos" de Irlanda:

> Unos mensajeros —relata ella misma al principio de la *Táin*— habían venido de parte de Find, hijo de Rus Ruad, rey de Leinster, para pedir mi mano; y de parte de Cairpri Nia Fer, hijo de Rus Ruad, rey de Tara; y de parte de Conchobar, hijo de Fachtna Fathach, rey del Ulster; y de Eochaid Bec [un reyezuelo, en Munster]; y yo no fui a ninguna de estas partes.

Esta reaparición de Conchobar ha asombrado a ciertos comentaristas, así como otra historia más fuerte, que relata cómo, habiendo llevado el padre de Medb a su hija a las fiestas de Tara, Conchobar se quedó después de la clausura de los juegos, acechó a Medb mientras ella se bañaba en el río Boyne, y la violó. Pero, ¿no tenía Conchobar una vieja cuenta pendiente con ella?[5]

Tinde fue muerto oportunamente en la batalla que siguió, y fue el segundo lugarteniente de este rey, Eochaid Dála, el que, no sin antes combatir, volvió a llevar a Medb sana y salva a su reino, junto con la tropa que la había acompañado. Por consiguiente, Eochaid Dála se convirtió en rey; más exactamente, los notables lo designaron rey de Connacht, "y Medb consintió en ello, a condición de que se convirtiera en su esposo", *do déoin Medba dia mbeth na chele dhi fen*. Pero esta condición dependía de otra: como ella no era la peticionaria, Medb se reservaba el derecho de aceptar o rechazar; rechazaba a todo compañero "que no estuviera libre de celos, de temor y de avaricia, pues tal era una *geis* —una prohibición sujeta a sanción mágica— que se le había impuesto, de tomar por esposo sólo a un hombre que reuniera las tres cualidades mencionadas", *cen étt cen omun cen neoith do beth ann, uair ba ges disi beth ac ceili a mbeitís na trée sin.* Hemos de suponer que Eochaid Dála adquirió el triple compromiso o hizo la triple demostración que se exigía, pues "se convirtió en rey después de eso, *doríghad Eochaid trit sin,* y entonces estuvo un tiempo en Cruachan, como esposo de Medb, *ana chele icc Meibd*".[6]

Pero he aquí que aparece el cuarto marido, el que tendrá el honor de figurar en la *Táin*. Criaban por entonces en Connacht a un muchachito, Ailill, hijo de Rus Ruad, rey de Leinster, cuya madre era originaria de Connacht y, por tanto, la gente de esa provincia lo reconocía como uno de los suyos; además, "nunca los celos ni el temor se encontraron en su corazón", *ocus dano na frith*

et no omun inna chridiu, lo cual correspondía por lo menos a los dos tercios de la exigencia ordinaria de Medb. Ella había ido a buscarlo a Leinster, y muy pronto, en Connacht llegó a ser un guerrero consumado. "Y Medb lo amaba por sus cualidades, y se unió a él, y él se convirtió en su esposo, en lugar de Eochaid Dála." Éste cometió la torpeza de manifestar celos, *cur étluighi Eochaid,* lo cual lo eliminó definitivamente. Los clanes intervinieron, pero Medb se obstinó, "porque prefería a Ailill sobre Eochaid"; hubo un combate, en el que Ailill mató a su predecesor; luego se convirtió en rey de Connacht "con el consentimiento de Medb, de manera que era rey de esta provincia en tiempos de la coronación de Etarscéle y al comienzo de la *Táin Bó Cuailnge";* Medb le dio tres hijos, los tres "Maine".[7]

A veces se habla de un quinto marido, que sería, con Medb, el procreador de un clan subalterno muy difundido en Irlanda, el de los Conmaicne; este quinto marido, Fergus, era célebre por el grosor de su miembro viril.[8] Esta última alianza no está anotada en la lista canónica, pero es un hecho que no se presta sino a los ricos, y Medb misma tenía buenas razones para decir, al comienzo de la *Táin:* "Jamás he estado sin un hombre a la sombra de otro", *ni raba-sa riam cen fer ar scáth araile ocum.*[9]

La segunda Medb, Medb Lethderg, hija de Conán Cualann, era reina de Leinster, *rígain do Laignib.*[10] Se dice que dio dos hijos al rey Cú Corb —un descendiente de Rus Ruad, uno de los pretendientes, y después suegro de la Medb de Cruachan—, pero que, al ser muerto en batalla Cú Corb a manos de Feidlimid Rechtaid, hijo de Tuathal Techtmhar, rey de Irlanda, esta mujer se convirtió en la esposa del vencedor, célebre, más que nada, por haber sido el padre de Conn Cétcathach, "Conn, el de las cien batallas".

> Grandes en verdad eran la fuerza y el poder de esta Medb sobre los hombres de Irlanda, pues ella no toleraba a ningún rey en Tara, a menos que la tomara por esposa, *roba mor tra nert ocus cumachta Meidhbha insin for firu Erenn, air isi na leigedh rí a Temair gan a beth fer aigi na mnái;* y por ella se construyó el *rath* real junto a Tara, el Rath Medba, y ella mandó hacer allí una construcción en donde se reunían los reyes y los maestros de todas las artes, *righa ocus ollamuin gacha dana.*

No se conformó esta Medb con estos dos maridos, sino que, al menos en cuanto a sus uniones regulares o legales, parece que no salió de los integrantes de la dinastía. Después de Feidlimid, padre de Conn, se casó con Art, hijo del mismo Conn, y después de él, con Cormac, hijo de Art. Fue este matrimonio,

por sí solo y no por la herencia, lo que permitió a Cormac, según puntualiza un texto, acceder a la realeza. "Cormac, nieto de Conn, vivía en Kells antes de acceder a la realeza de Irlanda después de la muerte de su padre (Art). Medb Lethderg de Leinster había sido mujer de Art y después de la muerte de éste ella tomó la realeza, *ocus arrobert side in rige iar n-ecaib Airt."*[11] Un poema puntualiza al respecto:[12]

> Los hombres del Leinster de las lanzas dieron la realeza al hijo del rey de Irlanda,
> [pero] no fue sino hasta que Medb se casó con [este] hijo cuando Cormac llegó
> a ser rey de Irlanda.

Medb, la Soberanía y las virtudes regias

La existencia de dos dobletes homónimos, uno en las leyendas del Connacht y el otro en las del Leinster, nos asegura que "el tipo de Medb" es sin lugar a dudas una variante de estas personificaciones femeninas del poder, de la *flaith,* de las que Irlanda nos da otros ejemplos —a veces con el simple nombre de Flaith—, y que han prosperado incluso en las novelas francesas e inglesas de la Edad Media. Los ejemplos más célebres se encuentran en las historias de Niall y de Lugaid Láigde. Las cito aquí porque presentan un tipo de personificación más salvaje que el de Medb y porque, por más que se diga, este último tipo en realidad no es doblete del ejemplo irlandés.[13]

> En su juventud, Niall y sus cuatro hermanastros, Brian, Fiachra, Ailill y Fergus, habiendo recibido armas, fueron a cazar para probarlas. Se extraviaron, y encendieron una gran fogata para asar sus presas. Como no tenían qué beber, Fergus partió en busca de un manantial. Llegó hasta una fuente que custodiaba una vieja hechicera, la cual le dijo que no le permitiría sacar agua a menos que le diera un beso. Él se negó a hacerlo y regresó con el cubo vacío. Uno tras otro: Ailill, Fiachra y Brian, tuvieron la misma experiencia; sólo que Fiachra se dignó rozar con sus labios los de la mujer, y en recompensa de ello la hechicera le prometió "un breve contacto con Tara" y le anunció que sólo dos de sus descendientes serían reyes. Cuando llegó el turno de Niall, él sintió menos repugnancia: abrazó a la vieja y le dio muchos besos; sin duda al hacerlo cerró los ojos, porque cuando los abrió se vio en estrecho abrazo con la joven más bella del mundo. "¿Quién eres tú?", le preguntó. Ella le respondió, tratándolo así como al "rey supremo": "Rey de Tara, yo soy la Soberanía, y tu descendencia estará por

encima de todos los clanes." Y, al enviarlo de regreso con sus hermanos, le recomendó que no los dejara beber hasta que ellos reconocieran los derechos de él y su superioridad.

Muy afín a ésta, con un suplemento, es la historia de los cinco hijos del rey Dáire:[14]

> Le habían predicho que un "hijo de Dáire", llamado "Lugaid", recibiría la realeza de Irlanda. Para estar más seguro, este rey puso el mismo nombre de Lugaid a todos los varones que le nacieron. Un día, en Teltown, donde sus hijos debían competir en una carrera de caballos, un druida le puntualizó que su sucesor sería el que lograra atrapar un cervatillo con vellocino de oro que entraría en la justa. En efecto, el cervatillo apareció, y mientras lo perseguían una niebla mágica separó a los cinco hermanos de los demás cazadores. Fue Lugaid Láigde quien atrapó al animal. Empezó entonces a nevar copiosamente y uno de los hermanos se apresuró a buscar en dónde guarecerse. Por fin encontró una casa en la que ardía un gran fuego en la chimenea, y donde también había alimentos, cerveza, platos de plata, una cama de bronce y una horrible hechicera. Ésta ofreció al muchacho proporcionarle un lecho para pasar la noche, con la condición de que ella misma estuviera íntimamente asociada a su reposo. Él se negó y la hechicera le declaró que, por ese rechazo, acababa de privarse de la Soberanía. Los otros hermanos se presentaron sucesivamente en la misma casa, pero la hechicera no les pidió nada…, excepto al más joven de los Lugaid Láigde, que vio atónito cómo el viejo cuerpo se convertía, bajo su abrazo, en un cuerpo luminoso como el sol levante en el mes de mayo y perfumado como un bello jardín. El muchacho la abrazó y la besó, y ella le dijo: "Feliz es tu viaje, pues yo soy la Soberanía,[15] y tú recibirás la soberanía sobre toda Irlanda."

Esta historia es interesante porque pone en juego, paralelamente, confirmándolos uno al otro, dos símbolos-prendas de la Soberanía: la mujer y el cervatillo, ambos encontrados en los bosques.[16]

La reina Medb, que no disimula su belleza con ningún disfraz y que no tiende a los candidatos-reyes más trampa que sus encantos, simboliza otro aspecto del poder; ella está ligada no sólo a la provisión, sino al ejercicio mismo del poder regio, cuyas condiciones "morales" define y controla rigurosamente; con ella no se trata ya de buena suerte, de osadía ni de galantería, sino de tener méritos; no se satisface con un compañero, sino que los multiplica; se complace sin pudor en que rivalicen por ella, so capa de verificar sus

cualidades. Sin duda es el espectáculo, la experiencia renovada sin cesar de la inestabilidad de los tronos, lo que ha orientado a esta figura, al parecer cada vez más, hacia una trayectoria cínica de gran libertinaje. Así como otra experiencia, la de los ríos de sangre que corrían en las competiciones principescas parece haber valido a la Medb del Leinster el sobrenombre de *Leth-derg,* "la del costado rojo" o "roja a medias", al mismo tiempo que acaso explique también el nombre de la sirvienta de la madre de la Medb del Connacht, adjudicado después a la misma madre de Medb, Cruachu, o Crochen *Chró-derg,* "la de la piel roja" o "rojo sangre".[17] Asimismo, las dificultades que caracterizaron los comienzos de los más bellos reinados dieron lugar —así lo expresan claramente los textos relativos a Niall—[18] al tema de la mujer espléndida que primero se presenta con la apariencia de una horrible hechicera.

La estrecha relación de las Medb con la práctica y las condiciones "morales" de la realeza se origina en los tres desafíos que la más célebre de ellas lanzaba a cualquiera que pretendiera ser su marido, es decir, convertirse en rey. Acabamos de leerlos: el elegido debía ser, y probar que lo era y seguir siéndolo, "un hombre sin celos, sin temor y sin avaricia". En 1941, al final de mi primera obra sobre *Jupiter Mars Quirinus,* había yo propuesto sumariamente entender esta fórmula como una expresión psicológica, casi platónica, de la estructura de las tres funciones.[19] Al comienzo de la *Táin Bó Cuailnge,* refiriéndose a su esposo Ailill, la interesada misma la desarrolla muy bien en este sentido, salvo en cuanto al término más elevado, que reduce a sus problemas personales de mujer:[20]

> […] pues soy yo quien ha exigido un precio inhabitual por el matrimonio, que ninguna mujer había pedido antes a ningún hombre de los hombres de Irlanda, a saber, un marido sin avaricia, sin celos, sin miedo.
>
> Si el marido al que yo perteneciera fuese avaro, no sería conveniente para nosotros estar juntos, porque soy buena en materia de gracias y de generosidad, y sería una vergüenza para mi marido que yo fuera superior a él en materia de gracias, mientras que no será vergonzoso que seamos iguales en bondad si ambos somos buenos.
>
> Si mi marido fuera cobarde, también sería poco conveniente para ambos estar juntos, porque yo sola tomo parte en batallas, encuentros y combates, y sería una vergüenza para mi marido que su mujer fuera más valiente que él, mientras que no sería vergonzoso que ambos fuésemos igualmente valientes si ambos lo somos.
>
> Si el marido al que yo perteneciera fuera celoso, tampoco sería conveniente, porque jamás he estado sin un hombre a la sombra de otro, cerca de mí.

Así pues, he encontrado a ese hombre: eres tú, Ailill, hijo de Rus Ruad del Leinster: tú no eras avaro, tú no eras celoso, tú no eras un cobarde.

En la práctica del poder regio, los "celos" representan algo más que no dice la coqueta esposa de tantos reyes; o, más bien, es necesario traducir el símbolo: ser celoso, temer enfermizamente a los rivales, a los controles, a las resistencias, es la motivación de la tiranía en todos sus aspectos, tanto judiciales como políticos. Con esta reserva, las justificaciones que expresa Medb como mujer, y no como simple alegoría, acerca de estas exigencias son pertinentes. Las han comentado con excelente perspicacia los señores Alwyn y Brinley Rees, en su obra *Celtic Heritage:*[21]

Las tres cualidades esenciales del rey son definidas en forma negativa en las condiciones que la reina Medb impone a su esposo: él debe ser un hombre sin celos, sin miedo y sin avaricia. Los celos serían una debilidad fatal en un juez, así como lo serían el miedo en un guerrero y la avaricia en un agricultor. Cuanto más elevada sea la jerarquía social, tanto más ese estado social es exigente, y hay que hacer notar que la falta más grave que pueda cometer una clase social consiste en rebajarse al nivel de la clase que está inmediatamente debajo de ella: la avaricia es excusable en un siervo, pero representa la negación de la vocación del agricultor; el miedo no es incompatible con la misión pacífica del agricultor, pero para el guerrero es el defecto más grave; los celos, como lo hemos visto, son una cualidad normal del carácter del guerrero, pero pueden destruir la imparcialidad que se exige del juez. Ahora bien, un rey debe poseer las virtudes de todas las funciones, pero sin sus debilidades.

Tal era la misión de la realeza personificada que es la "reina Medb": vigilar que el rey, cada nuevo rey, presentara la variedad de cualidades de las que un viejo análisis, ya indoeuropeo, había demostrado la necesidad absoluta para que hubiera equilibrio en una sociedad y tuviera éxito un reinado: una vez que se comprobaran estas cualidades en un príncipe se le daría acceso al trono. Por otra parte, la reina Medb misma, antes de formular y glosar estas tres condiciones al principio de la *Táin,* había tenido el cuidado de atribuirse las cualidades correspondientes:[22]

[…] yo era la más noble y distinguida (de las seis hijas de mi padre): entre ellas, era yo la mejor en gentileza y en generosidad *(bam-sa ferr im rath ocus tidnacul díb),* yo era la mejor de ellas en la batalla, en el combate y en la lucha *(bam-sa ferr im chath ocus comrac ocus comluid díb);*

a lo que había añadido complacientemente el número —mil quinientos— de los muchachos de raza regia que formaban parte de su casa. Así, a su generosidad y a su valentía propias, había añadido implícitamente, como tercera y última ventaja, el poder que tenía de conservar a su alrededor en orden —¡sin sentir celos!— al más brillante equipo de varones nobles.

Los especialistas en temas célticos se han preguntado por qué la esencia de la realeza se había personificado bajo un nombre que, derivado del aguamiel indoeuropeo, expresa el poder de la embriaguez.[23] Han reunido textos numerosos que resaltan la bebida embriagante, ya sea en el ejercicio, o bien en la procuración o en la exaltación del poder regio. Ninguno de estos textos es demostrativo. Así, por ejemplo, no parece plausible obtener un argumento del elogio en verso de un rey del Leinster, en donde leemos:

> La soberanía *(ind flaith)* es su herencia [...] En las fiestas con cerveza *(oc cormaim)* se recitan poemas en su honor [...] Unos armoniosos cantos de los bardos hacen resonar el nombre de Aed entre los brindis con cerveza *(tri laith-linni).*

¿Hay algo más natural que el rey sea celebrado en los banquetes que da? Resulta más interesante la obligación para el rey de dar banquetes. Un texto jurídico, al enumerar las cuatro actividades del rey, pone al principio ésta:[24]

> [...] beber cerveza *(do ól corma)* el domingo, pues no hay soberano regular *(flaith techta)* que no prometa dar cerveza *(laith)* cada domingo.

Pero eso podría obedecer a la consonancia de los nombres del "poder" *(flaith)* y de la "cerveza" *((f) laith).*[25] Los argumentos de más peso los proporcionan las leyendas, bastante numerosas, que hacen depender la adquisición de la realeza de cierta bebida, generalmente embriagante, como esa *derg-flaith,* "cerveza roja" o "soberanía roja" que, en un sueño, la Soberanía de Irlanda escancia al rey Conn; o como la "vieja cerveza" y los cuernos automáticos para beber en la historia de Lugaid Láigde; o incluso como el agua del manantial que la hechicera Soberanía sólo deja beber a cambio de un beso, y que es, por lo menos, la anunciadora de bebidas menos anodinas, puesto que la vieja convertida en joven dice a Niall: "Que sea tuya la bebida *(linn)* que salga del cuerno real: será aguamiel, será miel, ¡será cerveza fuerte!" Después de citar estos ejemplos, Josef Weisweiler añade el siguiente relato, que se refiere directamente a una de las Medb:[26]

> Se cuenta de Medb de Cruachan que embriaga a los héroes para obtener su intervención en la lucha contra sus enemigos. El trágico duelo entre Fer Diad y su hermano de armas Cúchulainn se lleva a cabo sólo porque Medb hace que Fer Diad beba hasta embriagarse "una bebida embriagadora, buena, de dulce sabor". Ella había empleado ya el mismo medio para armar a su servicio y enviar a la muerte a Fer Báeth, hermano de leche de Cúchulainn, y a Lárine mac Nois. Es evidente que existe una relación entre la bebida embriagante y la célebre soberanía de Connaught.[27]

En cuanto a la Medb del Leinster, se dice de ella que es "hija de Conán de Cuala" *(ingen Chonain Cualann);* ahora bien, un poeta medieval escribió, aludiendo evidentemente a una tradición que se entendía muy bien en su época:[28] *niba ri ar an Erind, mani toro coirm Cualand* (no será rey de Irlanda, a menos que la cerveza de Cuala acuda a él).

Así se justifica el nombre de las dos Medb, que quizá se haya originado en ritos de la realeza precisos, que sería tan fácil como inútil imaginar.

Medb y Mādhavī

Ahora podemos volver a ocuparnos de la hindú Mādhavī, hija del rey universal Yayāti, esposa y madre a ritmo acelerado de muchos reyes. Si, por una parte, el relato que leemos de su cuádruple desempeño está impregnado de piadosos pensamientos y se desarrolla según el derecho canónico y civil, el más respetable en la sociedad brahmánica, por otra parte, la historia de la irlandesa Medb vuelve probable que, bajo este ropaje, se haya conservado una representación antiquísima, que toma dignamente su lugar entre los otros dos episodios de la vida de Yayāti. Digámoslo en pocas palabras: todo este conjunto prolonga en imágenes una teoría indoeuropea de la índole, las oportunidades y los riesgos de la realeza, y de las cualidades que requiere. En particular, la exigencia trifuncional que Medb impone a todos los reyes, sus maridos, y el grupo trifuncional coherente que forman los reyes hijos de Mādhavī, expresan el análisis de estas cualidades en el marco más general de la ideología indoeuropea.[29] Y la síntesis no se señala con menos vigor que el análisis: es evidente, en cuanto a las tres exigencias de Medb, que son indisociables; y no lo es menos para los hijos de Mādhavī, los cuales, aunque reinando en países diversos, se encuentran juntos, de improviso, ofreciendo un sacrificio regio precisamente el día en que su abuelo Yayāti, antes omni-

valente por sí mismo, necesita que ellos reúnan sus méritos para rehacer el cuadro trifuncional que él ha perdido.[30]

Detrás de Medb, detrás de las dos Medb, hay, en efecto, un padre, como lo hay detrás de Mādhavī: es este padre el que da a la Medb de Cruachan en matrimonio, por lo menos a varios maridos; el primero, Conchobar, como parte de la compensación del agravio que le ha hecho; es el padre de la Medb del Leinster el que dispone de la cerveza de la soberanía que parece ser solidaria de su hija. Y el rey supremo de Tara es, por definición, el rey del "Quinto central", así como Yayāti, aunque tenga la capacidad de repartir las diversas secciones del mundo entre sus cinco hijos, es propiamente el rey del buen centro, ya que es este "Quinto" el que reserva para aquel de sus hijos al que ha nombrado como su sucesor.

Otras características de la leyenda hindú se explican a la luz de la fantasmagoría irlandesa de la soberanía, más rica y más variada, puesto que, al lado de Medb, encontramos a la vieja hechicera Flaith, bajo cuyo aspecto se disimula una bella y joven mujer, y también al cervatillo que en la historia de Lugaid Láigde aparece junto a ésta. Recordemos que después de sus cuatro partos, transformada otra vez en virgen, Mādhavī, para tener un "final" socialmente brillante, para casarse "en definitiva", elige en plena ceremonia casarse con el bosque *(vana,* bosque, es sustantivo masculino) y que, en efecto, se retira al bosque para consagrarse allí al ascetismo. Hasta este punto nada llama la atención, sino su designio de conservar en lo sucesivo, al abrigo de todo riesgo, una virginidad que ha puesto en juego cuatro veces. Pero el género de su ascesis, de su matrimonio místico, es singular: adopta el modo de vida, el alimento, la ligereza de una *mṛga,* de una gacela o de un animal parecido a esta especie, y sin duda es así como aparece ante el rey su padre y ante los cuatro reyes sus hijos cuando ocurre el sublime ajuste de cuentas del final, el cual, en el plan providencial que debemos suponer, parece ser su razón de ser suprema.[31] En esto estamos muy cerca del cervatillo de Lugaid; simplemente, las dos representaciones, la bella y la bestia, están aquí unificadas.

En forma similar, al lado de Medb, más concreta y más humana, mujer y reina, los irlandeses conocen la Flaith, el poder regio personificado que, de modo un tanto diferente que ella, gobierna el ritmo de los reinados, pero que, pese a su técnica de aparición, primero como una vieja repugnante y luego como una joven seductora, es un poder que sigue siendo más abstracto, así como la figura de Mādhavī debe asimilarse, sin doble intención, al concepto de Śrī-Lakṣmī, "prosperidad", y especialmente a la prosperidad del rey, concepto que con toda razón han comparado a la Flaith Alexandre H. Krappe, Anan-

da Coomaraswamy, así como Alwyn y Brinley Rees.[32] La adquisición de Śrī también se conceptúa a veces como un matrimonio. Śrī es la esposa de Indra; busca su protección y le ofrece el licor de *soma* que ella hace fermentar por masticación, según una técnica arcaica. Śrī es, al igual que la Flaith, una hermosa inconstante que pasa, en especial en un episodio importante del *Mahābhārata,* de los demonios a los dioses, y entre éstos, nada menos que al dios-rey Indra[33] y, durante la ceremonia de entronización misma, un rito hace el simulacro de que la *śrī* del rey consagrado ha huido de él junto con sus componentes trifuncionales, y que se la restituyen… las reinas.[34]

Por último, mientras que la Medb de Connaught se burla del qué dirán, pasea sus favores de capricho en capricho y expresa con entera libertad de lenguaje la teoría de sus infidelidades,[35] la piadosa Mādhavī pasa de lecho regio en lecho regio por deber y sin libertinaje; sin embargo, el hecho de que multiplica sus experiencias es objetivo, indudable. La originalidad de Mādhavī, que importaría muy poco a las dos Medb, consiste en que ella asocia la virginidad con el uso intensivo de las uniones retribuidas, de los matrimonios temporales que implican una transacción: en cuatro ocasiones recupera su integridad, y después, con la señal sensible de la inocencia, se va a jugar a ser gacela en el bosque de su elección.

Estas correspondencias amplias y profundas no excluyen, por supuesto, divergencias considerables, que se explican en gran parte por los "campos ideológicos" diferentes que prevalecen en Irlanda y en India.

En efecto, como lo hemos visto, Mādhavī no conserva ninguna característica que la asocie a la ebriedad, excepto en su nombre[36] y en los deseos imperiosos que inspira a todos los reyes a quienes se les ofrece como esposa temporal,[37] y en cambio, Medb, las dos Medb, están asociadas, al parecer ritualmente, al uso de bebidas embriagantes. Eso va de acuerdo con los principios morales de ambas sociedades: los héroes irlandeses viven en medio de bebidas embriagantes, generadoras de violencias, pero también de proezas, que serían inconcebibles en la India brahmánica, hostil a la *surā,* al alcohol y, pese al ejemplo del Indra védico, al abuso ritual del *soma*.

En la acción de las dos heroínas, lo que Irlanda valora más son los varios maridos de la Medb de Cruachan, sin muchas referencias a las progenituras que resultan de estas uniones, lo cual acentúa el aspecto libertino de su conducta. India, al contrario, pone el acento en los múltiples hijos de Mādhavī, en la eficacia de su capacidad para ser madre, y también en su piedad filial hacia Yayāti; las únicas notas de voluptuosidad que contiene el relato de las cuatro uniones provienen de los reyes, y no de Mādhavī, inocente mercancía. En

desquite, el lector occidental puede enorgullecerse de que Medb, independiente y altiva, no reciba ningún salario por la prestación de sus servicios, mientras que los de Mādhavī son pagados, según una tarifa uniforme, no a ella misma, por supuesto, sino al apoderado que vigila menos a su pupila que a la exactitud de las transacciones.

El punto de aplicación de la "virtud regia" que tienen en ellas las Medb y Mādhavī tampoco es el mismo. Las dos Medb, mediante sus matrimonios, crean verdaderamente reyes en una de las provincias de la isla, o bien en Tara, calificando así a hombres que, para la realeza de esa provincia o para la realeza suprema, sin ellas no obtendrían esta categoría. Mādhavī, bella y buena reproductora, es alquilada sucesivamente a tres reyes en ejercicio y a un rey honorario, para darles placer, ciertamente, pero sobre todo para procrear con cada uno un hijo que, sin que ella tenga que intervenir, se convierte en rey de manera natural.

En lo concerniente a Mādhavī, India no presenta nada equivalente a las rivalidades o a los conflictos que redundan o no redundan en despojos, que nacen y renacen sin cesar por sí mismos en torno de las Medb; y quizá compensatoriamente, esto dilata el área de acción de Mādhavī: por versátiles que sean, las Medb operan en un solo lugar, y la Medb de Leinster en el ámbito de una dinastía; ni una ni otra Medb, dado que su precedente marido sigue siendo rey, pasa de lecho en lecho regio en las demás cortes de la isla, y es precisamente porque su virtud —por así decirlo— opera siempre en un lugar determinado, por lo que se suscitan las rivalidades, "las revoluciones de palacio". Los cuatro usuarios de Mādhavī, por el contrario, están separados geográfica y políticamente; no es posible que se sucedan en un mismo trono; por tanto, no hay entre ellos ni competición ni celos. Dos fórmulas nos hacen sentir que los abrazos sucesivos de la Reina y de la Princesa son diferentes, no en su naturaleza, sino en las circunstancias y las consecuencias. Medb dice a uno de sus regios maridos, al cuarto: "Jamás he estado sin un hombre a la sombra de otro", dando a entender con esto que, por el único trono de que ella se ocupa en ese momento, siempre hay un pretendiente dispuesto a sustituir al titular;[38] uno de los esposos regios de Mādhavī dice al venerable protector de la muchacha: "[…] no engendraré en ella sino un hijo […] seguiré la vía que otros han seguido", con lo cual se demuestra que, en esta explotación colectiva, ninguno de los participantes amenaza a los demás.[39]

Sobre todos estos puntos de divergencia podemos pensar que los celtas han conservado más puro un sistema de conceptos y de imágenes, sistema que India sólo presenta domesticado por sus brahmanes, mejores casuistas y más exigentes moralistas que los druidas.

Así, la comparación nos ha llevado, en el espacio, muy lejos de Irán y, en el tiempo, a una época muy anterior al segundo milenio. Entre la Irlanda conservadora de la alta Edad Media y la India conservadora de la epopeya, se desprende una correspondencia directa, masiva, a la cual se añaden, quizá, mucho más pálidas y deformadas, algunas pequeñas muestras iranias, todo lo cual reconstituye, por tanto, el cuadro ya tantas veces ilustrado de una concordancia particular entre el extremo oriental y el extremo occidental del dominio indoeuropeo. Y hay también una concordancia relativa a la situación del **rēg-*, es decir, de un personaje cuyo nombre no está documentado sino en esas mismas sociedades.[40] Ciertamente, no debemos deducir con apresuramiento ciertas consecuencias de esta limitación; en la primera parte de este libro hemos desarrollado una correspondencia, no menos precisa y más detallada sobre otro aspecto de la ideología sobre la realeza, entre India y dos partes centrales del mundo indoeuropeo. Pero lo que acabamos de entrever resulta ciertamente importante y puede expresarse en una breve fórmula en referencia a los episodios que constituyen la novela de Yayāti.

1) En cuanto al primero de estos episodios, notamos la coincidencia de la división de Irlanda en cinco quintos, uno central, el del rey supremo, y cuatro periféricos, con la repartición que hace el rey hindú entre sus cinco hijos, estableciendo a su heredero en el centro y desterrando a los otros cuatro a puntos del entorno (y, sin duda, en los tiempos védicos, a los cuatro ámbitos del entorno); aunque este "modelo, basado en los puntos cardinales, esté muy difundido a través del mundo, es notable que, entre los indoeuropeos, únicamente los irlandeses y los hindúes (y, sin duda, también entre los más antiguos iranios) lo hayan preferido a los modelos tripartitas.[41]

2) Respecto al segundo episodio, existe la correspondencia entre la irlandesa Medb y Mādhavī, hija de Yayāti, ambas esposas temporales de varios reyes y probables encarnaciones del poder regio en las formas y con los límites que hemos puntualizado.

3) También a propósito del segundo episodio, con prolongación en el tercero, apreciamos la inserción de la estructura ideológica de las tres funciones en la acción de ambas heroínas: en Medb, por las cualidades, o más bien, las "negaciones de los defectos" de las que se ufana y que exige de los reyes, sus maridos (ausencia de avaricia, ausencia de miedo, ausencia de celos); en Mādhavī, por las excelencias que se reparten en forma natural entre los reyes que ella procrea (empleo generoso de la riqueza, valentía, escrupulosidad litúrgica, veracidad).

Eochaid, sus hijos y su hija Clothru

A estas concordancias hay que añadir otra, quizá más importante, porque prueba que el conjunto de la novela de Yayāti, con su plan y el díptico en el que presenta, por una parte, a los hijos, y por la otra, a la hija y a los hijos de la hija, es antiguo, prehindú. Porque se trata a todas luces de un díptico, a pesar del análisis ternario que acabamos de hacer: en el primer episodio, el rey universal sólo está en relación con sus cinco hijos y, salvo con uno, en malas relaciones; al no manifestar los hijos respeto o sumisión hacia el rey su padre, éste priva de su herencia natural a sus hijos rebeldes y a los descendientes de éstos, y cambia en detrimento de ellos la sucesión al trono central; en los episodios segundo y tercero, solidarios, los hijos ya no intervienen, y actúan la hija y los nietos del rey que ella le ha dado, y como ella, todos manifiestan devoción total hacia el rey, su padre y abuelo, respectivamente.

Ahora bien, Medb ocupa un lugar análogo en el conjunto de la leyenda de su padre Eochaid, leyenda que, haciendo a un lado la parte de la escena del pecado y de la redención (casi inconcebibles según la ideología irlandesa), sigue el mismo plan y da la misma lección que la leyenda de Yayāti. Eochaid, rey supremo de Irlanda, se ha visto, primero con sus hijos y luego con sus hijas —y principalmente con Medb— en situaciones contrastantes. El texto que trata más sistemáticamente de los matrimonios sucesivos de Medb, y que hemos resumido más arriba,[42] desde este punto de vista, el *Cath Bóinde,* se inicia en efecto después de una inevitable referencia bíblica, con un doble cuadro:

> En otro tiempo, un rey ocupó el trono de Irlanda: Eochaid Feidleach, hijo de Finn, hijo de Rogen Ruad, hijo de Easamain Eamna [...]. Se le puso el nombre de Eochaid Feidleach porque era *feidil,* es decir, justo con todos.[43]
>
> 1. [Este rey] tenía cuatro hijos: (primero) los tres Findeamna *e(a)mna,* plural de *e(a)main,* "gemelo":[44] los trillizos Finn), nacidos de un mismo parto; Breas, Nar y Lothar eran sus nombres. Fueron ellos los que en su propia hermana engendraron a Lugaid-el-de-las-tres-rayas-rojas *(Lugaid tri [sic] riab n-derg)* la noche que precedió a la batalla que entablaron contra el padre de ellos, en Druimcriad. Allí cayeron por mano de Eochaid Feidleach, y Eochaid Feidleach decidió solemnemente (en esta ocasión) que jamás un hijo del rey gobernaría a Irlanda (inmediatamente) después del padre, lo cual así se cumplió.[45] El (cuarto) hijo de Eochaid Feidleach fue Connall Anglondach,[46] de quien descienden los Conailli, en el país de los hombres de Breagh.

Esta batalla que entablaron los hijos contra su padre, y que perdieron los primeros, se menciona con más detalles en otros textos. También se refiere a este acontecimiento una “explicación de nombres de lugares” *(Dinds˙enchas),* a propósito del lugar llamado Druim Criach:[47]

> Druim nAirthir fue su primer nombre, hasta que los tres Find-emna entablaron allí una batalla contra su padre, Eochaid Feidleach. Bres, Nar y Lothar eran sus nombres […]. Marcharon a través del norte de Irlanda, por Febal y por Ess Rúaid, atravesaron los ríos Dub, Drobáis, Dall y Sligech, pasaron por Senchorann, Segais, Mag Luirg, Mag nAi y Mag Cruachan, y en este último lugar la hermana de ellos, Clothru, acudió a ellos, lloró, los besó y les dijo: “Sufro mucho por no tener un hijo”, y les suplicó que se acostaran con ella. De esto nació Lugaid el de las Rayas Rojas *(Lugaid Riab ndearg),* hijo de los tres Find-emna. Eso se realizó para que no pudieran tener de su padre “buena fe de batalla” (?).
>
> Enseguida, partieron de Cruachan y marcharon por Áth Lúain a través del Meath, y luego siguieron por Áth Féne, Findglais, Glais Tarsna, Glais Cruind y Druim nAirthir.
>
> Había tres mil hombres al mando de Eochaid, quien ordenó hacer un ayuno general contra sus hijos, para vencerlos, o para obligarlos a que le concedieran un mes de tregua. Pero no se le concedió nada de eso; lo único que consiguió con este ayuno fue que hubiera una batalla al día siguiente. Entonces, Eochaid los maldijo diciendo: “¡Que sean como sus nombres!” (estos nombres significan, respectivamente, Tumulto, Vergüenza y Aprieto). Entabló batalla contra ellos y les mató siete mil hombres. Sus hijos tuvieron que huir, cada uno de ellos acompañado de sólo nueve hombres; nueve iban con Nar, el cual llegó a Tir ind Nair, en Umall, donde cayó muerto en el sitio llamado Liath na cor; nueve acompañaron a Bred, hasta Dun Bres, cerca del Loch Orbsen, donde cayó muerto; y nueve fueron con Lothar, que pasó por Áth Lúain, donde cayó muerto, y el cual, como sus hermanos, fue decapitado.
>
> Antes de que cayera la noche llevaron las tres cabezas a un lugar llamado Druim Criach, y allí Eochaid decretó que, desde aquel día, ningún hijo accedería al poder en Tara a menos que hubiese habido otro rey entre su padre y él mismo.

Por otra parte, el tratado de la “Conveniencia de los Nombres”, *Cóir anman,* propone relacionar con este doloroso conflicto de familia el apodo de Eochaid: *Feidlech*. Este nombre sería la contracción de *fedil-uch,* “largo suspiro”, porque “después de que sus hijos fueron muertos en la batalla de Druim Críad, la pena jamás salió de su corazón, hasta el momento de morir él mismo”.[48] Esta eti-

mología, sin duda alguna falsa, por lo menos da testimonio de la importancia del episodio en la novela de Eochaid.

El *Cath Bóinde* se ocupa enseguida, sin transición, de las hijas de Eochaid:[49]

2. El rey Eochaid tenía una gran familia *(iardraigi mor);* a saber:

a) Eile, hija de Eochaid, mujer de Fergal mac Magach; es de ésta de la que deriva el nombre de Bri Eili, de Leinster; después de estar casada con Fergal, fue la mujer de Sraibgend mac Niuil, de la tribu de los Erna, y trajo al mundo a un hijo de éste, Mata, hijo de Straibgend y padre de Ailill mac Mata;

b) Mumain Etanchaithrech, hija de Eochaid Feidlech, mujer de Conchobar, hijo de Fachtna Fathach,[50] y madre de Glaisne, hijo de Conchobar;

c) Eithne, hija de Eochaid Feidlech, y mujer del mismo Conchobar, madre de Furboide, hijo de Conchobar […];

d) Clothra [Clothru], hija de Eochaid Feidlech y madre de Cormac Conloinges, hijo de Conchobar […];

e) Deirbriu, hija de Eochaid Feidlech, por la que fueron nombrados los "puercos de Deirbriu" *(muca Deirbrend);*

f) Mea[d]b (es decir, Medb) de Cruachan, hija de Eochaid Feidlech, y también mujer de Conchobar, madre de Amalgad, hijo de Conchobar; Conchobar, por tanto, fue el primer marido de Medb *(conad he Concobar cet fear Meadba),* pero Medb abandonó por orgullo a Conchobar, y Medb regresó a Tara, donde estaba el rey (supremo) de Irlanda.

He aquí la razón por la que el rey (supremo de Irlanda) dio sus hijas a Conchobar: por causa de él (de Eochaid Feidlech) había caído Fachtna Fathach (padre de Conchobar) en la batalla de Lottir Ruad, en Corann; de suerte que le fueron dadas (a Conchobar) a manera de compensación, al mismo tiempo que la usurpación por la fuerza de la realeza del Ulster en perjuicio de los hijos de Rudraidhe; y la primera causa que provocó la *Táin Bó Cuailnge* (la "redada de los bueyes de Cualnge") fue que Medb había abandonado a Conchobar contra la voluntad de éste.[51]

Por tanto, Eochaid, como Yayāti, fue objeto de malos tratos por parte de sus hijos (en este texto, excepto por el cuarto de ellos); los maldijo y, más infortunado aún que Yayāti, tuvo que combatir contra ellos y no sólo mandarlos jurídicamente al exilio, sino hacerlos huir en tres direcciones y ver cómo perecían en la huida. Por otra parte, al igual que Yayāti gracias a Mādhavī, Eochaid fue feliz por sus hijas, personas obedientes, y utilizó a varias de ellas para darlas como compensación a Conchobar y eludir su venganza;[52] una de esas hijas le dio un extraño nieto, ese Lugaid cuyo cuerpo estaba dividido en tres

partes, por haber tenido tres padres, con rayas circulares rojas; y la última de estas hijas de Eochaid, también la más caracterizada, Medb, tuvo por sus matrimonios el papel que hemos visto en los conferimientos y en las transferencias de la realeza. En fin, como conclusión del primer episodio, a causa del conflicto con sus hijos, Eochaid tomó una decisión general, pero que tuvo su primer efecto sobre su propia sucesión; fue una decisión diferente de la que tomó Yayāti en la misma circunstancia, pero del mismo sentido y más grave: Yayāti se limitó a separar de la realeza universal a sus cuatro hijos mayores y a transmitirla a su hijo menor; Eochaid, en cambio, prohibió para siempre la sucesión inmediata en el reinado supremo de Irlanda, es decir, sin un reinado que interrumpiera esa sucesión, para todos los hijos de un rey supremo.

Los papeles que desempeñaron las hijas de Eochaid son particularmente interesantes. Habiendo sido dadas casi todas como esposas a Conchobar, al igual que Medb, y por la misma razón, parecen todas dobletes de ésta; pero recordemos que una de ellas interviene de manera original: con un pretexto engañoso, se ofrece a la concupiscencia de sus hermanos antes de la batalla impía que van a entablar en contra de su padre. Uno de los textos que hemos citado antes explica demasiado brevemente esta acción, pero en el buen sentido: Clothru actúa movida por la devoción filial; se sacrifica en tres uniones incestuosas para debilitar místicamente a sus hermanos y ponerlos en mala situación ante el padre; otro texto, el *Aided Medba del Book of Leinster,* recientemente incorporado a este expediente por Françoise Le Roux,[53] es más explícito, y por otra parte ofrece la ventaja de recalcar que Clothru es un doblete o un desdoblamiento de Medb; se le llama allí "Clothru de Cruachan", así como Medb es la "Medb de Cruachan", y se nos dice que ella, en efecto, ha sido reina de este lugar antes que Medb. He aquí el plan que concibió Clothru: cuando sus tres hermanos maquinaron destronar a su padre, ella trató primero de disuadirlos. Al no lograrlo recurrió al gran medio heroico. Les dijo: "Venid a mí, para saber si tendré descendencia, pues han llegado la hora y el momento de la concepción." Y así fue. Tuvieron trato carnal con ella, uno tras otro, y ella concibió a un hijo, Lugaid el de las Rayas Rojas, hijo de los tres Findemna. Ella les dijo entonces: "Ahora, no vayáis contra vuestro padre. Ya habéis cometido un delito muy grave al uniros a vuestra hermana. Ya basta con eso: no combatáis contra vuestro padre." Y así fue —concluye el texto del *Aided Medba*— como ella les impidió vencer en la batalla. Le Roux hace en este punto una justa observación: "La interpretación más verosímil es que Clothru detiene a sus hermanos o les quita su vigor guerrero, asegurando al mismo tiempo a su padre una descendencia masculina", descendencia muy necesaria

puesto que, según este texto, Eochaid no tiene más hijos varones que los tres que se han rebelado contra él, y los tres van a perecer en la batalla. Esta abnegación heroica, que hace caer a la muchacha en una serie de uniones carnales moralmente objetables, tiene por objeto y finalidad, sin duda, salvar a su padre de la derrota y de la muerte; estamos muy cerca de la abnegación heroica por la cual la hija de Yayāti acepta ir de lecho regio en lecho regio para ganar los rarísimos caballos que se le han pedido a su padre y que éste no puede dar.

Lugaid el de las Rayas Rojas

Detrás de estas correspondencias y de estas divergencias, entrevemos, común a los antepasados de los irlandeses y de los hindúes, y adaptada a circunstancias diferentes, la ilustración épica de una vasta teoría de la realeza: al oponer las conductas de los hijos y de las hijas del rey, los riesgos políticos inevitables inherentes a unos, a las oportunidades comercialmente utilizables, por matrimonios regios, que representan las otras; al oponer también los caracteres de los hijos del rey y los de los hijos de sus hijas; justificando una reforma, ocasional o durable, del orden de sucesión; en fin, poniendo en escena, en la persona de una princesa llamada en honor de la bebida embriagante **medhu-*, un símbolo y una especie de garante o de distribuidora de las cualidades —según las tres funciones— que deben poseer los reyes.

Tal conjunto épico no se encuentra en ninguna otra parte. Cuando más en Irán, en la leyenda que hemos evocado sobre Mādhavī,[54] notamos que los hijos, por una parte, y la hija y su descendencia, por la otra, tienen destinos opuestos: los hijos son eliminados, y el *xvarrah* (X^{v}arənah) no entra en ellos; al contrario, entra en la hija, pasa al hijo de ésta y, a través de este último, a los representantes sucesivos de la dinastía de los kayánidas. Pero el papel atribuido en Irán al padre es el inverso del de Yayāti y del de Eochaid: favorece a sus hijos, hace lo posible porque el *xvarrah* entre en ellos, y cuando el *xvarrah* ha entrado en su hija, la persigue y quiere matarla. Acaso se trate de un nuevo tratamiento zoroástrico de la antigua estructura.

Entre la utilización irlandesa y la hindú —además de la multiplicidad de las hijas de Eochaid, en comparación con la hija única de Yayāti—, las dos diferencias principales parecen ser éstas:

1) Mientras que Yayāti hace entre sus hijos un reparto del mundo (el buen centro, puramente ario, y fragmentos más o menos buenos o malos de la periferia, al menos parcialmente bárbaros), el episodio de Eochaid y de sus hijos

no tiene incidencia alguna sobre la división de Irlanda en cinco quintos (el del centro, reservado para el rey supremo, y los cuatro periféricos): estos quintos preexisten, y los hijos, que no son sino tres o cuatro (los tres trillizos alzados en rebeldía y, a veces, Conall), no están, ni al principio ni en el transcurso de sus vidas, en relación con territorios. La única precisión en este sentido es la regla referente al centro, que decreta el padre indignado; pero esta disposición paterna va en perjuicio (en el *Cath Bóinde*) tanto del menor de los hermanos, que es inocente, como de los trillizos culpables (o de sus memorias).

2) La relación de Medb con las tres funciones no es sino moral, pero es consciente, voluntaria, y se expresa en palabras y en actos mediante su triple pretensión y mediante la triple exigencia de cualidades (a decir verdad, se le impone por un *geis,* por una "suerte" que pesa sobre ella) que Medb impone a los reyes candidatos, mientras que Mādhavī "expresa" en creaciones carnales, en el surtido de nietos que da a su padre, mediante el mecanismo inconsciente de los embarazos, y por lo que éstos transmiten de herencia, las excelencias, repartidas en las tres funciones, que normalmente debe poseer un rey cabal. Sin embargo, acaso otro nieto de Eochaid, el hijo que otra de sus hijas, Clothru, ha concebido de sus tres malos hermanos con la intención de proteger de ellos a Eochaid, conserve la huella de una expresión más sensible de la estructura trifuncional; pero, si es éste el caso, debemos reconocer que el contenido de las tres funciones no está más explícito en los textos, los cuales no se interesan sino en lo pintoresco, en la apariencia exterior de "Lugaid el de las Rayas Rojas", y no en lo que tal apariencia hubiera podido significar: dice el *Cóir anman* que este Lugaid tenía una raya circular alrededor del cuello y otra alrededor de la cintura; de las tres secciones así determinadas, su cabeza se parecía a la de Nar, su tronco, al de Bres y, de la cintura para abajo, se parecía a Lothar.[55] Ni los significados de los nombres de los padres, ni lo poco que sabemos de los actos del hijo tienen ciertamente algo de funcional; pero podemos hacer valer que, cuando se mencionan en los mitos, en los ritos o en las especulaciones de los pueblos indoeuropeos, las divisiones reales o simbólicas de un cuerpo humano o de un animal en tres (o en dos, o en cuatro) partes, en general se vincula a estas divisiones una equivalencia con un cuadro de funciones o de expresiones sociales de ciertas funciones. Por no hablar del apólogo de Menenio Agripa, con su "patriciado-vientre" y sus "plebeyos boca, dientes, extremidades, etc.",[56] recordemos que el himno védico del Hombre Primordial hace nacer a los cuatro *varṇa* (sacerdotes, guerreros, ganaderos-agricultores, *śūdra),* respectivamente de su boca, de sus brazos, de sus muslos y de sus pies.[57] En el ritual hindú del sacrificio del caballo, tres reinas hacen unciones en la cabeza, en la espalda y en

la grupa del animal a punto de ser inmolado, y estas unciones tienen por objeto asegurar al rey sacrificante, respectivamente, la energía espiritual *(tejas),* la fuerza física *(indriya)* y la riqueza en ganados *(paśu).*[58] Otro ritual hindú, el del *pravargya,* que recientemente esclareció J. A. B. Buitenen,[59] presenta un notable ejemplo de correspondencia entre los tres segmentos del cuerpo humano (cabeza, tronco, parte baja del cuerpo), las tres funciones sociales y las tres partes superpuestas del universo. En cierto momento de este ritual, el sacerdote *adhvaryu* vierte tres oblaciones de mantequilla sosteniendo la cuchara a la altura de su rostro para la primera, a la de su ombligo para la segunda, y a la altura de sus rodillas para la tercera; pronuncia en esta ocasión tres fórmulas, dirigidas a una figurilla de arcilla llamada *Gharma* "(leche) caliente" y *Mahāvīra,* "Gran Hombre" en la primera fórmula, nombra al cielo y al *brahman* (neutro, principio de la primera función y esencia de la clase de los brahmanes); en la segunda nombra a la Atmósfera y al *kṣatra* (principio de la segunda función y esencia de la clase de los guerreros); en la tercera nombra a la Tierra y a la *viś* (principio de la tercera función y esencia de los ganaderos-agricultores). Esta triple ecuación está ciertamente relacionada con la forma de la figurilla: tres esferas de arcilla soldadas, de las cuales la de abajo está aplanada para proporcionar una base y sugiere a un hombre sentado sobre las piernas cruzadas. Por tanto, es posible que los tres segmentos que delimitan las rayas nativas del cuerpo de Lugaid, y que son más o menos los segmentos que ponían en relación los filósofos griegos, o más bien de los que constituían de abajo a arriba, con las tres partes funcionales del alma —la razonable, la irascible, la concupiscible—, hayan expresado primero que ese joven era una perfecta síntesis de las cualidades que enunciaba de manera un tanto distinta la triple exigencia de su tía Medb.

En todo caso, la exposición hindú es mucho más amplia y armoniosa que la exposición irlandesa; podemos pensar que esta última llegó a nosotros empobrecida, despojada de la filosofía druídica, como todos los textos épicos irlandeses, y sin conservar de los antiguos símbolos sino el juego de las figuras y de las conductas; pero la comparación con la leyenda hindú nos permite entrever allí el primer significado: el valor de la estructura.[60]

¿Será posible proponer una interpretación sociológica o psicológica de esta estructura? Tal intento no comportaría ahora sino riesgos. Pero desde ahora podemos protegernos de uno de ellos: a juzgar por los vocabularios de las parentelas, las más antiguas sociedades indoeuropeas estaban compuestas por familias definidas estrictamente en cuanto a los varones, padres, hijos y maridos; por consiguiente, las conductas de la orgullosa reina Medb y de su humilde hermana hindú Mādhavī distan mucho de remitirnos hasta la nebulosa del matriarcado.[61]

PERSPECTIVAS

Así termina nuestro comentario perpetuo a la biografía fabulosa de Yayāti: remontó el vuelo hacia los cielos en compañía de sus nietos y, que sepamos, jamás volvió a bajar. ¿Qué enseñanzas nos deja en la Tierra?

No hemos resuelto el "problema de Yima-Yama", pero hemos mejorado su planteamiento y recogido ciertos elementos de solución. Ya sea por su buena conservación en los textos indoiranios, o bien por una síntesis propia de Irán, Yima reúne en sí mismo tres tipos: uno mítico y dos épicos, que en India están encarnados en personajes distintos.

1) Por el *vara* subterráneo que ha construido, y donde se ha instalado en la santidad y en la felicidad por un tiempo ilimitado, en todo caso más allá de un "fin del mundo previsto", con ejemplares de humanidad selectos y acompañados de ejemplares de todos los animales y de todas las plantas deseables, este personaje es precisamente el homólogo de su homónimo hindú Yama, rey del bienaventurado reino de los muertos. Simplemente, este recuerdo de un *Yama indoiranio que reinaba sobre una sociedad humana del más allá ha sido estropeado y empobrecido por efecto de las ideas zoroástricas acerca de la vida *post mortem,* por la concurrencia de otro "fin del mundo" y de otro "paraíso" más directamente mazdeanos y, en fin, por la sustitución, como patrono durable del recinto subterráneo, de Yima por un hijo de Zoroastro, y así a Yima no le queda más función que la de construirlo y meter allí a quienes tengan derecho de estar allí.

2) En el resto de su trayectoria, que es un reinado terrenal, Yima presenta ciertas peculiaridades, algunas de las cuales nos recuerdan al hindú Vasu Uparicara, y otras al hindú Yayāti, ellos mismos, por otra parte, análogos en más de un punto.

a) Tanto a Vasu Uparicara como a Yima-J̌amšīd, el favor de los dioses les permite circular a través de los aires en un carro de cristal; como Yima, Vasu funda en esa ocasión la gran fiesta anual "de apertura del tiempo"; al igual que Yima, pierde sus privilegios a consecuencia de un pecado clasificado como mentira; de la misma manera que Yima, Vasu Uparicara se involucra, del lado "perdedor", en las querellas acerca de la legitimidad de los alimentos cárnicos.

b) Tanto Yayāti como Yima constituyen el mejor ejemplo del tipo del "primer rey" en el sentido que ha dado a esta expresión Arthur Christensen. De maneras distintas, pero equivalentes, regulan el poblamiento progresivo, o bien, la división y la administración del mundo; y Yayāti realiza en su propia conducta la síntesis, y el análisis en la conducta de sus nietos, de las funciones que Yima-J̌amšīd exterioriza en la creación de las clases sociales correspondientes.

Pero el resultado más importante de nuestras comparaciones indoiranias se relaciona con los pecados de estos reyes, de Yayāti y de Vasu Uparicara, por una parte, y de Yima, por la otra.[1] Los de Vasu y Yima, excepto en raras variantes aberrantes, provocan de una vez por todas la pérdida total, sin apelación ni remedio. El de Yayāti, al contrario, es reparado, y por un procedimiento trifuncional muy interesante. Después de haber acumulado méritos toda su vida con el empleo generoso de la riqueza, con la valentía conquistadora, con la práctica de los sacrificios y con su respeto a la verdad, Yayāti vive en el cielo en plena beatitud. Pero tiene un pensamiento de orgullo que, en un abrir y cerrar de ojos, consume todos sus méritos y lo precipita hacia la Tierra, hacia "el infierno en la Tierra". Sin embargo, es salvado: sus cuatro nietos reunidos ponen en su cuenta los méritos que han adquirido; uno de ellos, con el empleo generoso de la riqueza; el segundo, con su valentía; el tercero, con la práctica de los sacrificios, y el cuarto, con su veracidad. Reconstituyen así el capital de méritos de su abuelo y de esta forma le permiten remontarse al cielo nuevamente. Ya he recordado al lector, a este respecto, el final, paralelo e inverso, de la historia del iranio Yima. Durante mucho tiempo perfectamente virtuoso y portador del X^{v}arənah, del signo sensible de la benevolencia divina que le asegura la excelencia en todos los niveles, este rey es poseído un día por el vértigo del orgullo, de un orgullo que lo lleva a negar a Dios, a "mentir" a lo máximo. En cuanto el X^{v}arənah huye de él en tres pedazos, definidos según las tres funciones, se transportan cada uno a un personaje del futuro, haciendo del primero un curandero, del segundo un héroe victorioso, y del tercero un ministro sabio. No insistiré en los detalles de la comparación, pero debo hacer hincapié en un punto importante.

Yima no peca sino sólo una vez; sin embargo, lo abandonan "tres X^{v}arənah" (*Yašt* 19) o "tres partes del X^{v}arənah" *(Dēnkart).* ¿Cómo debemos entender esta asimetría? En 1934, Arthur Christensen quiso restablecer, mediante un retoque, la igualdad numérica de las causas y de los efectos:[2]

> Si la Gloria sale de Yima tres veces —dice—, o en tres porciones en tres épocas distintas, la única conclusión que podría yo obtener de esto es que Yima, en la leyenda avéstica, ha pecado tres veces. La primera vez, la Gloria fue recogida por el dios del pacto, Miθra, que tiene relaciones con el sol: Yima era hijo del sol. La segunda vez, Yima fue destronado y expulsado por Dahāka, pero se apoderó de la Gloria Θraētaona, que triunfó, gracias a ella, sobre Dahāka. Después, Yima debió tomar posesión de la Gloria por tercera vez, y la perdió una vez más, después de lo cual fue recogida por Kərəsāspa. Como acabo de expresarlo, encontramos la serie Yima-Dahāka-Θraētaona-Kərəsāspa en los *Yašts* 5 y 15, donde los héroes de la antigüedad son presentados haciendo sacrificios a Anāhitā y a Vāyu. Ahora bien, el héroe Θraētaona no fue considerado, en su origen, un rey de Irán o del mundo entero, pero tuvo su lugar posteriormente en la serie de los primeros reyes. Podemos entonces suponer legítimamente que, en una forma más primitiva de la leyenda irania de Yima que la que poseemos, Yima volvía a ceñir la corona después de que Θraētaona había derribado al usurpador Dahāka, y que Yima siguió reinando hasta que cometió un nuevo crimen.

En 1956, en *Aspects de la fonction guerrière,* hice mía esta idea.[3] Acababa yo de analizar un esquema legendario vinculado en la epopeya hindú a Indra, pero confirmado como antiguo por el Starkađr-Starcatherus escandinavo y por el Heracles griego, esquema que propuse llamar "los tres pecados del guerrero". Hemos vuelto a encontrar este esquema y lo hemos enriquecido un tanto en la primera parte de este libro.[4] En su forma completa, consiste en lo siguiente: un personaje, guerrero o campeón eminente, y como tal, generalmente útil a los dioses o a los hombres, comete, sin embargo, tres pecados sucesivos, muy separados en el tiempo, uno en cada uno de los dominios funcionales (el sagrado, el de la moral guerrera y el de la riqueza o de la sexualidad); en algunas versiones (Indra, Heracles) cada pecado tiene como consecuencia un castigo, que por su forma o por sus consecuencias está en relación con el dominio funcional del pecado correspondiente y, después del tercer castigo, el culpable se encuentra del todo despojado (si es un dios) o reducido a perecer, voluntariamente o no (si es un hombre). Entendida como lo proponía Christensen, la leyenda de la desgracia de Yima me había parecido paralela a este esquema: se trataba de tres pecados, de los que ignorábamos las diferencias pero que, según sus consecuencias, podíamos suponer funcionales; de tres pérdidas, éstas sí claramente funcionales, las de los tres tercios del X^varənah relativos a la religión, a la agricultura y a la fuerza guerrera, que acarrean la liquidación completa del personaje; por último, se trata de la apropiación de los tres tercios

del X^{v}arənah por tres personajes, éstos también funcionalmente caracterizados (característica que volvemos a encontrar en la leyenda de Indra, en donde la energía espiritual, la fuerza y la belleza perdidas por el dios son respectivamente absorbidas por Dharma, Vāyu y los dos Aśvin, que se servirán de estas facultades para engendrar a los Pāṇḍava).

Esta aproximación tenía, sin embargo, dos puntos débiles. Ante todo, con unanimidad rara en los expedientes heroicos de Irán, del *Yašt* 19 hasta Firdusi, y más acá en el tiempo, los textos no atribuyen jamás a Yima sino una sola falta: ¿con qué derecho le impondríamos más faltas? Además, pese a ser un héroe completo, no es, sin embargo, propiamente un guerrero, y no peca en su calidad de guerrero, sino en tanto que "soberano universal". Por consiguiente, en la segunda edición, corregida y completada, que apareció el año pasado con el título de *Heur et malheur du guerrier,*[5] separé a Yima de los demás casos y lo reservé para el análisis presente. Si aceptamos los datos tal como son, llegamos, en efecto, a una importante distinción.

Hay, sin duda, un paralelismo entre la desgracia de Yima y las de Indra, en el sentido de que se trata de desgracias-castigos que consisten en "pérdidas", y porque éstas se reparten en la estructura de las tres funciones. Pero existe una diferencia mayor en el origen, en la definición del culpable.

En pocas palabras, a los "tres pecados del guerrero", en sí mismos trifuncionales, se opone el pecado único, suprafuncional, del soberano. Único, pero irreparable, ya que destruye la razón de ser de la soberanía, a saber, la protección del orden basado en la verdad (pecado de mentira), o bien la sustentación mística de las soberanías humanas, a saber, el respeto a la soberanía superior de los dioses y el sentimiento de los límites que entraña la delegación de tal soberanía (pecado de orgullo). El rey está como acechado por uno u otro de estos riesgos que, en el fondo, como lo hemos visto, se reducen a la unidad.

Lo patético de este riesgo es diferente del de los riesgos que desembocan en "los pecados del guerrero": en el caso de Indra, o en el de Heracles, asistimos a la destrucción del ser en tres tiempos por una especie de engranaje fatal que, sin embargo, parece dejar abierta una oportunidad, aunque no se aproveche ni sea fácil de aprovechar, para el arrepentimiento y la rehabilitación; y, por otra parte, hasta la última falta, por la que sufre el castigo con dignidad, Heracles pasa el resto de su vida dedicado a purificarse, a expiar su pecado. El "pecado único del rey", mentira u orgullo, u orgullo-mentira, atrae para el culpable, al contrario, sin plazo alguno ni posibilidad de reparación, el golpe que aniquila todas las raíces y las eflorescencias de una bella fortuna; tal es el caso del Satán judeo-cristiano y el del Iblis del Corán, que habían

sido primero la más noble criatura, la más colmada de riquezas y hasta la más fiel a Dios.

Esta oposición del pecado único del soberano y de los tres pecados del guerrero está, por otra parte, en concordancia con las naturalezas diferentes de los dos tipos humanos y con las relaciones distintas que sostienen con la estructura de las tres funciones. El soberano realiza en su ser mismo la síntesis de los principios de estas funciones, de tal suerte que un solo pecado cometido por él, el que le es propio y que constituye siempre —mentira, impiedad, tiranía— una forma del orgullo, borra estos principios de una sola vez; mientras que, en cambio, el guerrero, colocado por definición en un solo nivel de la estructura trifuncional, no se pierde del todo sino en caso de perseverar en el mal, si comete sucesivamente un pecado contra el principio de cada una de las funciones; es decir, en total, tres pecados. Por tanto, no podemos suponer, como lo ha hecho Christensen, que en una forma más antigua de la leyenda Yima había pecado tres veces.

Las especulaciones que entrevemos así deben de ser muy antiguas. Los celtas, al parecer, no presentan nada parecido a esto; pero otros indoeuropeos occidentales sí dan testimonio de esta situación. Si se acepta la interpretación que propuse hace 30 años acerca de los cuatro reyes preetruscos de Roma,[6] el Primer Libro de Tito Livio proporciona sobre la oposición aquí señalada una variante que de ningún modo sería fortuita. En términos generales, el semidiós fundador Rómulo y el sacerdote-jurista Numa dan a Roma las ventajas de la primera función: *auspicia, sacra, leges;* Tulo Hostilio, el rey puramente guerrero, le da las ventajas de la segunda función, *arma,* y la ciencia de las batallas; la tercera función, basada en la riqueza y en el desarrollo económico, toma forma enseguida con Anco Marcio. Ahora bien, de estos cuatro reyes, dos terminan en catástrofe, porque han pecado: Rómulo y Tulo. Pero los pecados y las catástrofes difieren mucho entre sí. Hay pecado único y sanción única en el caso de Rómulo, que se embriaga de poder y que tardíamente se convierte en un tirano insoportable, a tal grado que se sospecha por lo menos que los senadores lo hicieron desaparecer súbitamente… lo que no obsta para que después se le reconstituya como a un dios.[7] En el caso de Tulo hay dos pecados, uno correspondiente a la primera función y otro a la segunda, y dos castigos de importancia creciente, pues Tulo desprecia la religión y no rinde culto a los dioses y después niega todo reposo a sus soldados, sin darles respiro ni siquiera en tiempo de epidemia; los dioses lo castigan, primero haciendo a su cuerpo víctima de la misma enfermedad que postra a sus soldados, y luego

induciendo a su espíritu a abrazar una caricatura de religión, tan torpe, que se atrae el rayo en el transcurso de una evocación mal hecha.[8] Si el pecado de tercera función —sexual— falta en el cuadro de este rey guerrero, es sin duda porque la tradición romana lo reservaba para el último de estos reyes, también belicoso, y ese pecado debía provocar su caída: se trata del mito etiológico del *regifugium,* la violación de Lucrecia por Sexto Tarquino, hijo del Excesivo.[9] Al parecer tendríamos aquí, en un díptico cuidadosamente elaborado, como lo es toda la "historia" de los orígenes de Roma, una utilización contrastada de los dos temas.

Para volver a ocuparnos de la múltiple correspondencia hindú de Yima, no puedo, más acá de una demostración que por ahora me parece fuera de lugar, sino repetir mi preferencia: todo se entiende más fácilmente si el iranio Yima ha atraído a sí tres tipos que ya eran distintos en los tiempos indoiranios, como lo son en India en todos los tiempos. Un argumento importante en este sentido es éste: en India, los tres tipos regios son puestos en relación con acciones rituales netamente distintas: Yama no interviene sino en el ritual funerario, que le confía el recientemente muerto; Vasu Uparicara ha fundado la fiesta regia anual de la Guirnalda de Indra; la aventura de Yayāti y de sus nietos se desarrolla en un *vājapeya,* ceremonia regia, política y no periódica, y no es ciertamente por azar, puesto que los dos ritos principales del *vājapeya* son un ascenso simbólico hacia el cielo y una carrera de carros que el rey tiene que ganar,[10] y puesto que la historia de Yayāti finaliza justamente con una carrera de carros en el camino que sube al cielo.

La antigüedad de dos de estos rituales no es dudosa: por deformado que esté, el *vara* de Yima basta para garantizar como indoirania la concepción de Yama como rey del más allá, y las circunstancias de la fundación de la fiesta de la Guirnalda de Indra (viaje del rey a través de los aires en un carro de cristal) nos recuerdan muy de cerca las circunstancias de la fundación del Nawrōz iranio para que una tradición común no esté en el origen de ambas fundaciones. En cuanto a los ritos del *vājapeya,* me propongo, en un trabajo ulterior, demostrar que se remontan a un tiempo aun más antiguo. En estas condiciones, es más fácil pensar que el iranio Yima, desposeído por la reforma zoroástrica de su función de rey del más allá, ha reunido en sí leyendas vinculadas primitivamente a dos rituales distintos concernientes a la realeza terrenal.

El problema indoiranio del que hemos partido para hacer nuestra exposición se ha enriquecido, por otra parte, en escala indoeuropea: con excepción —na-

tural, dada la diferencia de las "piedades" céltica e indoirania— de las escenas relativas al pecado del rey y a las consecuencias de este pecado, es toda la estructura de la biografía del rey universal Yayāti la que hemos visto recubrir a la estructura biográfica del rey supremo de Irlanda, Eochaid Feidlech. Se trata de dos buenos reyes, incluso excelentes (el pecado de Yayāti, un fugaz pensamiento de orgullo, nos parece de poca monta); Eochaid gozaba de la mejor reputación, y los irlandeses medievales, muy afectos a las etimologías verdaderas o falsas, explicaban el sobrenombre de Feidlech como un derivado de *feidil,* "justo", porque, según dice el *Cath Bóinde,* "era justo con todos"; de igual manera, Yayāti se quedó en India como el modelo de los reyes. Al describir con lujo de detalles la especie de edad de oro de la que se benefició, después del nacimiento del futuro Buda, el reinado de su padre, el poeta del *Buddhacarita* no compara el estado de la virtud que floreció entonces sino con el reinado de un solo rey del pasado: el de Yayāti, hijo de Nahuṣa (2,11). Las desgracias domésticas que les sobrevienen a uno y a otro, y que resienten vivamente, no proceden de su falta; las sufren sin tener culpa. Y es de estos dos personajes de igual jerarquía, del mismo carácter, de los que Irlanda e India ponen en escena dramáticamente relaciones del mismo orden con sus hijos en rebeldía, por una parte, y con sus hijas respetuosas y devotas, por la otra. Sobre esta concordancia general destaca la correspondencia, del todo "improbable" —en el sentido que dan los matemáticos a este término—, entre los personajes femeninos casi homónimos: Medb, principal hija de Eochaid, y Mādhavī, hija única de Yayāti, mujeres de muchos reyes sucesivos y garantes o depositarias de las virtudes que debe poseer un rey en los tres niveles funcionales. Tenemos aquí, conservado por un lado por los druidas, y por el otro en el "Quinto Veda" oral del que se derivan en gran parte las narraciones posvédicas de India, un fragmento de epopeya indoeuropea, el cual ilustra un fragmento de filosofía político-religiosa; me refiero a algunas de las especulaciones que los indoeuropeos hacían ya desde tiempos remotos sobre la posición y el destino de los reyes. El lector notará que, de una y de otra parte, se trata verdaderamente de una epopeya humana, con fondo religioso, por supuesto, y con muchas maravillas, pero en la que los dioses, incluso los del relato hindú, no desempeñan el papel principal: una vez más, el estudio comparativo nos permite remontarnos, no a un esquema teológico o mitológico, sino a un tema literario indoeuropeo.

Y, naturalmente, una obra literaria no tiene por qué exponer una teoría: deja al criterio del lector percibir el designio providencial que ha dispuesto los acontecimientos en el orden en que los presenta, con los resultados que la

obra describe. Sin embargo, es precisamente este designio el que justifica tales acontecimientos y sus resultados, y el que les confiere determinado sentido.

Para concretarnos al episodio de Mādhavī, cuando Yayāti entrega su hija al brahmán y éste le pide una limosna que el padre no puede dar, no podría él prever que este don tendrá como consecuencia el nacimiento de los cuatro nietos que lo reinstaurarán en el poder; cuando Mādhavī propone dar cuatro hijos a cuatro reyes, ella no puede prever que tales hijos sobresaldrán cada uno como rey en una función y después serán capaces de reconstituir el tesoro de méritos regios que necesitará el abuelo, y después, cuando Mādhavī se niega a casarse definitivamente y se retira al bosque, no puede prever que acumulará méritos que también necesitará su padre; cuando los cuatro nietos se reúnen para celebrar un *vājapeya,* no pueden prever que su abuelo va a caer en medio de ellos, que tendrán la oportunidad de transferirle sus méritos y que este acto heroico les reportará el privilegio de acompañarlo en su ascensión al cielo. Pero los dioses —o, lo que es lo mismo, el autor de la novela— saben todo eso, y nosotros mismos, progresivamente, vamos reconociendo una unidad y una finalidad bajo la variedad y un aparente azar.

Como sucede ordinariamente en los relatos de la Irlanda medieval, que ya no se apoyan en una religión ni incluso en una ideología que estén vivas, la historia de Eochaid, de sus hijas Medb y de Clothru y de su nieto Lugaid está aun más laicizada, y más literarizada, a pesar de las maravillas que allí subsisten, pero, como lo hemos visto, las "lecciones" son las mismas. De distinta manera que Mādhavī, pero pasando como ella de esposo en esposo, Medb asegura la permanencia o la renovación de la triada de las virtudes regias definidas según las tres funciones. Si no lo hace, como Mādhavī, en beneficio de su padre, es porque los escritores irlandeses han dividido la tarea entre ella y la principal de sus hermanas: Medb se encarga de establecer "buenas" realezas, cualquiera que sea el titular; y es Clothru la que salva al rey su padre sacrificándose, entregándose a una triple relación incestuosa de la que nacerá un hijo tripartita (y, sin duda, primitivamente trifuncional), pero cuyo objetivo inmediato consiste en debilitar a los adversarios de su padre y arrebatarles la victoria que, sin esta intervención, habrían ciertamente logrado. Todo ello es menos simple, menos lineal que la serie de acontecimientos del relato hindú. Al contrario, el relato irlandés vincula más estrechamente que el hindú los dos episodios que forman la biografía del rey; no hay allí sino sucesión, sin relaciones lógicas ni imbricadas entre la falta de respeto o la rebelión de los hijos de Yayāti, la abnegación de su hija y el servicio que le rinden sus nietos; en

particular, no es de la falta de respeto ni de la rebelión de los hijos de las que salva Mādhavī a su padre, sino de una caída provocada posteriormente por un pecado grave que comete él mismo; y al contrario, es para salvar a su padre de los actos de sus hermanos por lo que Clothru se decide heroicamente a cometer el triple incesto, y ella lo salva, en efecto, ella sola, puesto que el nieto tripartita que le da en esa ocasión no parece haber contribuido a ayudar a su abuelo más que en la concepción, mediante el debilitamiento que este esfuerzo produce en sus tres padres.

Pero hay otra diferencia más importante, que va más allá de la literatura. La hemos señalado brevemente con anterioridad, pero conviene insistir en ella aquí, pues abre una nueva perspectiva acerca del funcionamiento de la realeza indoeuropea. En ningún momento de sus vidas, por ninguno de sus servicios, ni Medb ni Clothru tienen la obligación de seguir siendo vírgenes ni de actuar como tales. Al contrario, es casándose con ellos como Medb coloca en el trono a los príncipes, y su hermana Clothru, antes o después de su triple sacrificio, que al parecer es doloroso para ella como incesto, mas no como unión sexual, forma parte del lote de hijas que Eochaid entrega a Conchobar. Mādhavī, por su parte, es fundamentalmente virgen.

Ciertamente, son numerosas las jóvenes que aparecen en el *Mahābhārata* y —generalmente en India— que han obtenido de una u otra manera el privilegio de volver a ser vírgenes, ya sea poco depués de entregarse graciosamente a un dios o a un santo personaje, o bien tras el nacimiento del niño preparado por este connubio: la madre de los tres primeros Pāṇḍava, Kuntī, es una de ellas, y Satyavatī, su bisabuela, y también es el caso de Draupadī, la mujer común de los Pāṇḍava; esta última, a quien poseen sucesivamente los cinco hermanos, cíclicamente, según un empleo del tiempo convenido de antemano, vuelve a ser virgen cada vez que cambia de marido. Pero todas estas mujeres tienen una característica en común dentro de su diversidad: su vida ulterior es una existencia de mujeres ordinarias, es decir, de esposas y madres. Ninguna de ellas desea seguir siendo virgen, ni lo es, ni seguir disfrutando de su virginidad recuperada una o varias veces; todas se casan y, en general, ocultan a sus esposos sus aventuras de juventud. La singularidad de la hija de Yayāti estriba en que ella elige seguir siendo virgen, por así decirlo, en cuanto puede, desde el momento en que ha cumplido en cuatro uniones temporales la tarea que le ha prescrito el brahmán al que la había entregado su padre. Una vez libre, se niega a contraer el matrimonio que hubiera sido su verdadero matrimonio, se va a vivir al bosque, virgen para siempre, y no

vuelve a ocuparse de sus hijos. Incluso para la procreación de estos hijos, no actúa ni como hembra ni como madre; no es sino un instrumento anuente y desinteresado, inteligente e insensible, y el cuádruple acontecimiento no la toca en lo moral, de la misma manera en que no deja la menor huella en su cuerpo; por obediencia, acepta simplemente, e incluso orienta la suspensión, por cuatro años, de su vocación virginal. Ahora bien, son estas dos fases de su vida las que, al sumar sus efectos, salvan a fin de cuentas y restauran al rey su padre: los méritos funcionales de los hijos que ella ha procreado excepcionalmente, reforzados con la mitad de los méritos indiferenciados que ella misma ha ganado con su vida ascética en el bosque, compensan la falta de Yayāti y, transferidos a éste, lo vuelven a colocar entre los santos regios. El hecho de que la acción transcurra en parte en el cielo y en parte en la Tierra, primero durante la vida y después durante la muerte del protagonista, no cambia nada de lo esencial: estamos en India, en donde ambos mundos se armonizan y se interpenetran.

Es verdad que los méritos que gana Mādhavī en el bosque, y que transmite después a su padre, son de los que ganan uniformemente los hombres y las mujeres que en un momento de su vida eligen irse a vivir al bosque: no es en tanto que virgen, por el cultivo celoso de su virginidad, por lo que ella adquiere su poder, sino por la privación de alimento, de comodidades, etc.; en pocas palabras, lo adquiere por una especie de deshumanización. Por lo menos es en tanto que virgen como ella elige vivir en el bosque; no al final de una existencia normal, después de volverse estéril, o para seguir a un marido infortunado o envejecido, sino en plena juventud, el día fijado para su matrimonio, durante la ceremonia, ante la asamblea de los pretendientes más prestigiosos. He ahí lo que confiere un valor especial a su decisión, convirtiéndola, tanto como es posible en la India prebúdica, en el equivalente de las jóvenes princesas de Occidente que preferían el claustro, la vida de oración y el divino Esposo a las más brillantes alianzas.

En resumen, en el plan providencial que la dirige, sin que ella lo sepa, pero que poco a poco se va descubriendo al lector y quizá a ella misma, su papel único y permanente consiste en preparar la salvación del rey, y ello a través de una naturaleza y de una vocación virginales que le permiten primero procrear, sin convertirse verdaderamente en mujer, a los cuatro salvadores masculinos del rey su padre, y que luego la impelen a irse al bosque, donde, siempre inconscientemente, se prepara para intervenir como su quinto y último salvador. En forma novelesca, y recubierto por concepciones más recientes, entrevemos así un elemento de una ideología antigua de la función regia; y en esta forma

entendemos cuán importante y cuán eficaz era la virginidad para proteger al rey de los riesgos inherentes a la realeza, y cuán importante era la virginidad conservada físicamente, y más aún, moralmente, por una mujer muy cercana al rey, en este caso, su más cercana parienta.

Transportémonos ahora al otro extremo del mundo indoeuropeo: al ámbito de los itálicos, de los romanos, cuyo vocabulario religioso presenta tan notables concordancias con el de India, y una de estas concordancias es justamente un sustantivo, un nombre del rey, *rēg-*.[11] Podríamos también, en Roma, y más precisamente en Alba, utilizar una leyenda, una bella novela: la de la infancia del rey fundador, Numitor, abuelo de Rómulo. Numitor también ha perdido la realeza, no porque haya pecado sino —otro riesgo de la función regia— por un desposeimiento que favoreció su honradez ingenua; y él también es finalmente restaurado por el hijo de su hija, el hijo nacido excepcional y maravillosamente de su hija virgen, e incluso *virgo Vestalis,* ἄγαμος καὶ παρθένος, según precisa Plutarco (*Rómulo,* 3, 4). Aquí no hay más que un nieto, pero es en sí tan completo, tan trifuncional como todos los nietos de Yayāti juntos; es lo que demuestran todo su reinado y, ante todo, teológicamente, sus relaciones sucesivas con los tres dioses de la tríada precapitolina: Marte es su padre, Júpiter es su único y constante protector, y él mismo, después de morir, se convierte en Quirino. Pero Roma nos proporciona más que una leyenda al respecto: se trata de una muy clara estructura ritual.

No conocemos más que al *rex* de los tiempos republicanos, reducido a un papel puramente sacerdotal. Pero el conservadurismo religioso de los romanos es tan acendrado que todo cuanto concierne al *rex* pertenece al pasado ya fijo, fosilizado en la forma que tenía antes de la República. En particular, existe la *regia,* la *regia domus* en el Foro. En la época histórica, el *rex* y la *regina* no vivían allí: la *regia* era esencialmente la oficina del gran pontífice, que se había encargado de la parte más activa del legado religioso del rey. Pero siguió siendo, aunque sólo de nombre, "la casa del rey", y ciertos rituales, como el del Caballo de Octubre, en los idus de este primer mes del otoño, no tienen ningún sentido si no se toma como tal la *regia,* que en esos rituales desempeñaba un papel importante.

Ahora bien, esta casa del rey, como lo he señalado hace mucho,[12] parece representar en el plano mismo de su construcción la síntesis topográfica de las tres funciones de las que el *rex* de los tiempos de la monarquía debía hacer la síntesis activa. Porque no sólo el primer rey de la leyenda, Rómulo, es trifuncional y está vinculado directamente a la vez a Júpiter, a Marte y a Quirino;

todo detentador del *regnum* debe ser trifuncional.[13] Es esto, incluso, lo que justifica su yuxtaposición a los tres *flamines maiores*, que están rigurosamente especializados: el flamen de Júpiter, el de Marte y el de Quirino conservan cada uno, pasiva y separadamente, en beneficio de Roma (y, antes de la República, en beneficio del *rex),* un contacto estrecho y permanente con la "función" cósmica que ampara el nombre del dios correspondiente: la soberanía mágico-jurídico-religiosa, para el *Dialis,* la fuerza guerrera para el *Martialis,* y para el *Quirinalis* la abundancia organizada, la abundancia pacífica de hombres y de medios de subsistencia. El *rex* está en el "cuadro de a bordo" del carro del Estado; y allí utiliza, según las necesidades, uno u otro de estos contactos que los flámines le aseguran con las tres fuerzas que son necesarias para la vida de la sociedad y del mundo. Por tanto, el *rex* debe poseer la síntesis, no en sí mismo, sino ante él, a su disposición. Y es esto precisamente lo que expresa el plano de la *regia* tal como fue edificada en el valle del Foro en el siglo V, reproduciendo ciertamente en su singularidad una disposición tradicional, sin duda la forma de la primera *regia* del Palatino, anterior a la ampliación de la ciudad. El cuerpo principal del edificio, delante del patio, tiene la forma de un trapecio muy alargado, casi rectangular, dividido en tres piezas yuxtapuestas —una grande, el vestíbulo, y otras dos pequeñas, contiguas—; la de en medio parece haber sido, a juzgar por los trazos simétricos de los umbrales sobre los lados largos del trapecio, un lugar de paso entre el exterior y el patio. Podemos debatir sobre el destino que haya tenido cada una de las piezas, pero su número corresponde a lo que sabemos por los textos. La *regia,* en su conjunto, era abierta, y servía para los actos de la gestión pontificia y para los actos del culto público que cumplían los personajes a los que allí se atendía: el *rex,* la *regina* y la *flaminica dialis;* pero también contenía otras dos *sacraria,* dos capillas que, por el contrario, estaban cerradas y eran secretas, accesibles sólo para determinadas personas y en circunstancias precisas: un *sacrarium Martis* y un *sacrarium Opis Consivae.*

En el primer sagrario se conservaban las *hastae Martis,* cuya oscilación espontánea era un presagio amenazante. Marte no podía tener un templo en el interior del *pomerium,* y esta capilla, por tanto, no era un templo. Albergaba solamente, en la casa del rey, símbolos potentes del modo de acción de Marte. Su presencia expresaba que el *rex,* además de la administración político-religiosa ordinaria, de la primera función, que desempeñaba constantemente, tenía a su disposición la esencia y los medios de la segunda función.

Y era una posesión similar la que expresaba, para la tercera función, la presencia de la capilla cuidadosamente cerrada de Ops, la Abundancia perso-

nificada —en especial, la Abundancia resultante de la cosecha—, bajo el vocablo de Ops *Consiva,* que significa seguramente la Abundancia aún no utilizada, puesta en reserva, guardada en los silos.[14]

¿Cuáles son los personajes de los que se dice que están autorizados a entrar en estas dos capillas? Primero, negativamente, comprobemos que no se trata de ninguno de los *flamines maiores,* pues como lo acabo de señalar aseguraban distributivamente el contacto místico permanente entre Roma y Júpiter, entre Roma y Marte, entre Roma y Quirino. Ningún texto nos muestra a ninguno de ellos en la *regia.* En el primer nivel, no es el *flamen Dialis,* sino su mujer, la *flaminica,* la que viene a sacrificar a Júpiter un carnero en los *nundinae* —días de mercado, en otro tiempo días de actividad política, de contacto entre el rey y el pueblo— (Macrobio, *Saturnalia,* I, 16, 30). El *flamen Martialis* no está señalado en el *sacrarium Martis.* Y la expresión de Varrón que nos da cuenta de la capilla de Ops Consiva excluye que el *flamen Quirinalis* pueda penetrar allí. Esta última exclusión es tanto más notable cuanto que es él quien asegura el culto de Conso, el dios gemelo teológicamente de Ops Consiva (Tertuliano, *De spectaculis,* 5). Sabemos que se honraba a Ops dos veces al año: en el verano, el 25 de agosto, y en el umbral del invierno, el 19 de diciembre, y que en ambas ocasiones una fiesta consagrada a Conso precedía en tres días a la de Ops, el 20 de agosto y el 15 de diciembre, intervalo que basta para comprobar un vínculo entre las dos fiestas y las dos divinidades, el dios del almacenamiento en los silos, de la puesta en reserva de la cosecha, y la diosa de la Abundancia guardada en las granjas. Ahora bien, el 21 de agosto, en el altar subterráneo de Conso, en el Campo de Marte, ofician conjuntamente el *flamen Quirinalis* y las vírgenes vestales, mientras que, después del intervalo de tres días, en la capilla de Ops *in regia,* podemos deducir del texto de Varrón (*De lingua latina,* 6, 21) que las vírgenes vestales oficien solas.

Así pues, los flámines mayores parecen ajenos a la administración de las tres funciones, tal como esta administración era practicada en la *regia.* Pero, ¿no es verdad que el primero, el *Dialis,* se concretaba a delegar en su mujer la consumación de los sacrificios periódicos, y que en realidad ella era tan sagrada como él? Entonces, ¿quién penetraba en las dos capillas secretas de Marte y de Ops?

En lo que respecta a la capilla de Ops, la frase de Varrón a la que me he referido dice textualmente lo siguiente: "Había en la *regia* una capilla de Ops Consiva que era tan santa que sólo podían penetrar en ella las *virgines Vestales* y los *sacerdos publicus",* es decir, por una parte las vírgenes vestales, y por la otra, "el sacerdote del Estado", el Gran Pontífice. El derecho de entra-

da allí de este último se justifica, sin duda, por el hecho de que en la época republicana es el amo de la casa, el ocupante de la *regia* en el lugar del *rex*. En cuanto a las vírgenes vestales, es natural pensar que su visita a esta capilla, o por lo menos una de estas visitas, se llevaba a cabo el día de la fiesta de la diosa que allí residía, en las Opeconsivia del 25 de agosto, y sin duda iban allí a hacer un sacrificio, puesto que Festo (p. 354 L²) habla de un vaso de tipo especial que era expresamente dedicado a los sacrificios hechos *in sacrario Opis Consivae.*

En lo que concierne a la capilla de Marte, sabemos dos cosas: Servio (*Ad Aen.,* 8, 3; 7, 603) dice que, una vez declarada la guerra y antes de ir a tomar posesión del mando, el general en jefe designado entraba en el *sacrarium Martis* y hacía mover las adargas, y luego la lanza del *simulacrum* del dios, al tiempo que exclamaba: *"Mars, vigila!"* Este general *imperaturus* es también, como el gran pontífice en otras materias, el heredero del *rex* de la prehistoria, jefe único de los ejércitos según todas las leyendas sin excepción, desde Rómulo hasta el segundo Tarquino; por tanto, su visita al "Marte del rey" resulta natural. Pero también sabemos por Festo (p. 419 L²) que un sacrificio (no precisado) se ofrecía *in regia* a cargo de las *Saliae virgines,* las "vírgenes salias", vestidas como los sacerdotes guerreros, *Salii, cum apicibus paludatae;* es más que probable —puesto que los *Salii* eran los sacerdotes de Marte— que las *virgines Saliae* que sacrificaban en la *regia* lo hicieran en la parte de ésta reservada al culto de Marte.

Así, además del *imperator* en un caso y de los *sacerdos publicus* en el otro, que son los sustitutos republicanos del *rex* para conducir la guerra y controlar la religión, los cultos de la segunda y de la tercera funciones están asegurados, en la casa real, por *virgines;* son vírgenes salianas, vírgenes vestales. ¿Por qué? La enseñanza de la leyenda hindú de Yayāti nos ayudará a comprenderlo.

Ser virgen, seguir siéndolo, no significa únicamente ser casto. La castidad es del orden de la pureza; la virginidad, por otra parte, pertenece ante todo al orden de la plenitud. La mujer que sigue siendo virgen conserva en sí, no utilizado, pero no destruido, intacto, y como reforzado por la voluntad, el poder creador que le ha otorgado la naturaleza. Religiosamente utilizada, la mujer virgen está apta, en el más alto punto, para simbolizar, y, por tanto, para asegurar la función de poner en reserva la conservación "para todo fin útil" de los diversos poderes que necesita la sociedad y, ante todo, el jefe de la sociedad: el rey. Por ello, las sacerdotisas vírgenes corresponden exactamente en el personal sacerdotal a lo que también representan materialmente, en la casa del rey, el *sacrarium Martis* y el *sacrarium Opis Consivae:* la fuerza guerrera en

reserva, la Abundancia guardada en los silos. En la leyenda hindú, no era por un culto, llevado a cabo en una capilla, como la hija virgen de Yayāti aseguraba a su padre "la puesta en reserva" de las ventajas de las diversas funciones: lo hacía, ante todo, con su carne, por los hijos que ella excepcionalmente había formado en su cuerpo y dado a luz sin dejar de ser virgen en realidad, y que estaban especializados, cada uno de ellos, en una función; y luego, por los méritos adquiridos, como almacenados por ella misma, en su carrera definitiva de virgen convertida en asceta. El día en que el rey, habiendo sucumbido a uno de los riesgos inherentes a la función regia, tuvo necesidad de recurrir a estas reservas, estaban a su disposición: los detentadores y la detentadora de tales reservas sólo tuvieron que transferírselas. Pero la estructura ritual de Roma y la estructura legendaria de India nos dan la misma enseñanza: la segunda con libertades de imaginación, tales como esta "virgen madre" y estos "hijos de virgen" que no podía permitirse un ritual como el romano, obligado a respetar las leyes de la naturaleza.

Sin embargo, existe una notable diferencia entre la leyenda hindú y el ritual romano. Todas las funciones son presentadas diferencialmente en los hijos de la hija de Yayāti, incluso la primera función, que hasta tiene una representación en especial importante en dos aspectos: veracidad sin defecto alguno, práctica asidua de los sacrificios. En la *regia,* por el contrario, no hay homogeneidad entre la primera y las otras dos funciones, ni en la extensión ni en la posición social de los locales, ni en el personal oficiante. Marte y Ops sólo están albergados en la *regia,* en capillas especiales, mientras que el conjunto de los edificios sirve para los actos de la primera función, sobre todo para los sacrificios que reciben Júpiter y Juno; más precisamente, que sepamos, para tres sacrificios, que reciben, respectivamente:

Primero, Júpiter, en todas las *nundinae;* segundo, Juno, en todas las calendas; tercero, Jano, al principio de cada año. De manera semejante, las vírgenes no se encargan del culto sino en las capillas de Marte y de Ops, mientras que, en los cultos de las "divinidades soberanas" de la primera función, aparte del *rex* mismo, que oficia en los sacrificios en honor de Jano en las Agonalia del 9 de enero (Ovidio, *Fastos,* I, 318; Varrón, *De lingua latina,* 3, 12), son también mujeres, y sólo mujeres, las que ofician, pero se trata de sacerdotisas casadas, para las cuales el matrimonio es incluso una condición y un elemento importante de su función sacerdotal: es la *flaminica Dialis* (insisto: ella, y no su marido) la que ofrece sacrificios a Júpiter cada nueve días (Macrobio, I, 16, 30) y es la *regina sacrorum* la que hace sacrificios a Juno el primer día de cada

mes (Macrobio, I, 15, 18). Por tanto, descubrimos aquí una notable estructura:

1) los únicos varones que ofician en la *regia* son el *rex* y sus representantes republicanos (el *imperator* y el *sacerdos publicus*);

2) aparte de éstos, las actividades religiosas de la *regia* están a cargo de mujeres;

3) estas operaciones de culto para las divinidades de la primera función las desempeñan sacerdotisas casadas;

4) y dos tipos de sacerdotisas vírgenes ofrecen sacrificios a las divinidades de la segunda y la tercera funciones.

Lo cual significa que, en el nivel de la primera función, el del *rex* celeste Júpiter, y también, por esencia, en el nivel propio del *rex* terrenal (de ahí sus relaciones particulares, entre los tres flámines mayores, con el de Júpiter), no hay ninguna puesta en reserva: la vida religiosa, político-religiosa, es allí una actualidad constante; un *do ut des* continuo. Para la guerra, que por fortuna no es permanente y que al principio fue por temporadas, y para la Abundancia guardada en silos, que por naturaleza también es por temporadas, la puesta en reserva de los poderes de Marte y de Ops es, por el contrario, el único medio de asegurar su mantenimiento continuo y a la disposición del rey.

Quizá haga falta añadir a esta identidad de situación jerárquica un paralelismo de fórmula, del mismo sentido, entre los rituales de los dos *sacraria.* Cuando el general en jefe del ejército acude a tocar las lanzas de Marte, antes de tomar posesión del mando, dice: *"Mars, vigila!"* Y sabemos (también por Servio, *ibid.,* 10, 228) que una vez al año las vírgenes vestales abordan al *rex* diciéndole: *Vigilasne rex? Vigila!* Servio no especifica en qué circunstancias se lleva a cabo esta interpelación, pero no nos faltan elementos para interpretarlo. La glosa está vinculada a un verso de la *Eneida* y señala que Virgilio emplea en este pasaje, apenas modificada, una expresión ritual. Ahora bien, en Virgilio las circunstancias son claras: es una continuación del episodio de los bajeles troyanos incendiados y metamorfoseados en ninfas. Mientras que Eneas se ha embarcado para ir en busca de refuerzos, Turno y los latinos han logrado poner fuego a la flota que Eneas ha dejado fondeada ante su campamento, cerca de las bocas del Tíber. Pero Cibeles ha metamorfoseado enseguida las naves en ninfas, y es la principal de estas ninfas la que, nadando para reunirse con Eneas, se acerca a su navío y le dice: *"Vigilasne, deum gens Aenea? Vigila!"* Ahora bien, es fácil percatarse de que, en este episodio del incendio de los navíos, Virgilio se complació en reunir los equivalentes de las diversas

divinidades a las cuales se rinde culto en las Volcanalia, fiesta de Vulcano contra los incendios y, ante todo, muy probablemente, teniendo en cuenta la estación en la que estaban, contra el incendio de las cosechas, de las mieses guardadas en silos.[15] Estas divinidades son Vulcano, en tanto que fuego, Ops, las Ninfas —sin duda, con Juturna a la cabeza de ellas— y Quirino: simplemente, en el episodio de la *Eneida,* "Ops" está traducida al griego como "Cibeles" (lo cual es usual desde la época de Virgilio);[16] la ninfa principal recibe otro nombre (Cimodócea); Juturna era la patrona de las fuentes terrenales y, por otra parte, para Virgilio, enemiga de los troyanos; y Quirino, que no puede intervenir puesto que para Virgilio no es sino Rómulo divinizado, está sustituido por Eneas mismo, prefiguración ordinaria de Rómulo en el poema.[17] Ahora bien, las Volcanalia se celebraban el 23 de agosto, es decir, a la mitad de los tres días intercalados entre las Consualia del 21 y las Opiconsivia del 25, y seguramente formaban, con estas dos fiestas, un conjunto estructurado. Por tanto, es probable que, si Virgilio presta a la ninfa, después de una escena inspirada en las Volcanalia, las palabras, el llamado que las vestales dirigían al *rex* en una circunstancia ritual no especificada, es porque se trataba de un llamado que se hacía después de las Volcanalia: es decir, ya fuera en las Opiconsivia mismas o un poco antes. Esto resulta interesante, porque el llamado del *imperator* en el *sacrarium Martis* y el de las vestales al *rex* en la zona de culto de Ops Consiva emplean la misma palabra: *vigila.* Contra el enemigo al que pronto Roma combatirá, y sin duda contra el fuego que amenaza la cosecha guardada en silos, lo que se pide en la *regia* en el segundo y en el tercer niveles funcionales es la "vigilancia", ya sea del dios Marte, ya sea del rey. La vigilancia que precede a la acción, que espera y observa, pero que no se manifiesta, es precisamente la actitud en concordancia con la clase de bienes místicos que se considera contienen las capillas de la *regia:* ventajas, medios puestos en reserva, en el estado previo a su utilización, pero siempre a punto para poder utilizarlos.

Será pertinente interrogar a las demás sociedades indoeuropeas antiguas, cuyos dispositivos regios nos son más o menos conocidos. Si Irlanda, con Medb y Clothru, confía la función regia o la salvación del rey, *rí* o *ardrí,* a mujeres que de ninguna manera son vírgenes, los celtas de Gran Bretaña y los galos coinciden con los romanos en una indicación legendaria, única y breve, pero importante: al principio de la cuarta rama del *Mabinogi* se dice que el rey-mago Math, excepto en tiempo de guerra, debía conservar siempre los pies en el regazo de una muchacha virgen.[18] Las reflexiones que acabamos de exponer

acerca de las relaciones de las vírgenes con el *rex* explican en su principio, si no en su forma, esta extraña condición.

En cuanto a los escandinavos, se conforman a la vez al modelo romano y al modelo hindú: como en Roma, el soberano y la soberana tienen auxiliares vírgenes, pero, igual que en India, la primera función es, desde este punto de vista, homogénea con las demás, atendida como las demás. Por otra parte, el testimonio no es ritual como en Roma, ni novelesco como en India, sino teológico y mitológico. Procedamos a considerarlo.

El más alto nivel del panteón escandinavo está ocupado por una real pareja: Óđinn y Frigg, en que por lo menos la mujer tiene una conducta sin debilidades, digna de las matronas romanas: de esposa seria y de buena madre. Óđinn y Frigg son, por otra parte, el modelo de las parejas humanas que se constituyen con permiso de ellos. Existe también una diosa menor especial, una abstracción personificada, Lofn, descrita así por Snorri (*Gylfaginning,* 36):[19] "Ella es tan benevolente y tan bien dispuesta con aquellos que la invocan, hombres y mujeres, que obtiene el permiso *(leyfi)* del Padre Universal [Óđinn] o el de Frigg para la conclusión de sus matrimonios, aunque su unión haya sido al principio prohibida o negada." Tal es la pareja en que la compañera del rey de los dioses, como la *regina* romana, participa modesta pero activamente en la función soberana de su marido. ¿Qué colaboradores de Óđinn y de Frigg conocemos?

En el tercer nivel, el de la abundancia, tienen a su disposición a la diosa Fulla, es decir, un sinónimo de la romana Ops, la Abundancia personificada. Fulla no es una divinidad de los Vanes, como podríamos suponer, sino una "Asina". Está especialmente ligada a la persona de Frigg. Snorri (*Gylfaginning,* 22)[20] la define así: "Ella lleva los cabellos sueltos, libres *(laushár),* con un listón de oro *(gullband)* alrededor de la cabeza; lleva el cofrecillo de madera de Frigg *(eski Friggjar),* y se ocupa de su calzado *(gætir skóklæđa hennar)* y es la confidente de sus decisiones secretas *(launráđ)."* Su estrecha relación con la pareja soberana está confirmada con un motivo del mito de Baldr: desde el fondo de los Infiernos, desde el reino de Hel, Baldr y su mujer no envían regalos sino a tres Ases: el anillo mágico Draupnir, a Óđinn; una bonita blusa y otros objetos no especificados, a Frigg; una sortija de oro, a Fulla (*Gylfaginning,* 34, fin).[21] Las vírgenes no son numerosas entre los Ases; ésta, la Abundancia al servicio de la pareja real, es virgen: *hon er mær.*

En el segundo nivel, el guerrero, por una evolución propia de los germanos, el dios soberano Óđinn está más directamente comprometido que los dioses soberanos de India e incluso que los de Roma: de esto dan testimonio sus relaciones con los combatientes, en la batalla misma y, más allá, en el Valhöll,

donde Óđinn acoge a los muertos heroicos. Ahora bien, sus auxiliares en esta función no son personajes masculinos, sino las *Valkyrjur,* que se encargan del servicio de los festines perpetuos del Valhöll y, antes que nada, son las que reclutan a los invitados." Óđinn —dice Snorri— (*Gylfaginning,* 22, fin)[22] las envía a todas las batallas; ellas eligen a los hombres que caerán *(þær kjósa feigđ á menn)* y deciden de quién será la victoria *(ráđa sigri)".* Ahora bien, las Valquirias, salvo algún accidente novelesco, son y siguen siendo vírgenes. En un relato de Saxo Gramático[23] se presentan a sí mismas a un héroe diciendo que "la suerte de las guerras, *fortuna bellorum,* está regulada, sobre todo, por sus intervenciones, *suis ductibus auspiciisque,* que ellas participan a menudo en los combates, *praeliis interesse,* sin dejarse ver por nadie, y que, con socorros clandestinos, aseguran el éxito a sus amigos". Pero el historiador las presenta antes que nada con una palabra no menos importante en su caracterización: *virgines.*

En cuanto al primer nivel, en el de la soberanía propiamente dicha, ¿a quién debe Óđinn, un Óđinn *evemerizado,** la posesión y la existencia misma de su primer reino escandinavo, etapa danesa en su marcha hacia el Upland sueco? A una diosa: Gefjun. Y he aquí la frase que le dedica Snorri en la enumeración de los "Asinos", inmediatamente antes de hablar de Fulla (*Gylfaginning,* 22):[24] "Gefjun es virgen *(hon er mær),* y las que mueren vírgenes la sirven en el otro mundo" *(ok henni þjóna þær, er meyjar andaz).* Tal es la definición teológica, pero tiene también una leyenda que se ha incorporado a la historia (*Ynglingasaga,* 5; *cf.: Gylfaginning,* I). Al llegar al borde de los estrechos del Báltico, el "rey" Óđinn envía a Gefjun más al norte, al reino del sueco Gylfi, a pedirle tierras. El sueco le concede —variante de un tema muy conocido—[25] toda la tierra que pueda ella labrar en un día y una noche. Entonces ella se dirige al país de los gigantes, hace que un gigante engendre con ella (con ella, la virgen protectora de las vírgenes) cuatro hijos, los transforma en bueyes, los unce a un arado, y los cuatro trabajan tan activamente en el reino de Gylfi que éste tiene que ceder a Gefjun una gran porción de tierra; y este gran terreno, que se extiende hacia el sur, por encima de la costa, se convierte en la isla danesa de Seelandia, el primer reino de Óđinn, en el que, por otra parte, no se quedará a vivir, puesto que su vocación consiste en reinar en Suecia misma, en lugar de Gylfi. Así, Gefjun prestó a su amo el más urgente de los servicios para un rey: le procuró, materialmente, un reino.[26] Los exégetas se sienten incómodos, naturalmente, por esta contradicción: Gefjun, como

* De Evémero, mitólogo griego del siglo IV a.C., autor de una *Historia sagrada* en la que presenta a los dioses como seres humanos que fueron divinizados con el correr del tiempo. [N. del T.]

diosa, es virgen y protectora de las vírgenes; Gefjun, en la "historia", hace que un gigante engendre en ella a cuatro hijos para dar al rey un reino.[27] Ahora bien, la leyenda de Mādhavī pone en escena la misma aporía: virgen por vocación, y destinada a pasar después toda la vida en la virginidad, ella hace, por obediencia, que engendren en ella los cuatro hijos que, el día que sea necesario hacerlo, restaurarán al rey su padre y que, en lo inmediato, con ella, le ahorran la vergüenza de negar una limosna.

Estos encuentros, que no son triviales, nos obligan a aceptar que los pensadores indoeuropeos ya habían constituido una teoría bien articulada acerca de los servicios irremplazables que unas colaboradoras vírgenes, perdurablemente vírgenes —reservas vivientes de poder y eficacia—, prestaban a sus reyes, ya sea en los tres niveles funcionales, o bien solamente, como en Roma, en el segundo y en el tercer niveles.

La supresión, o más bien, el retorno a la condición virginal en la leyenda irlandesa, que por otra parte está tan cerca de Yayāti y de Mādhavī, plantea un problema cuya resolución dejo a los especialistas en el mundo celta: acerca de este punto, Irlanda se enfrenta a una notable coalición de India, Roma, Escandinavia y el país de Gales.

CONCLUSIÓN

Aquí se detienen la tarea y la pretensión de la investigación y, por así decirlo, la garantía de la mitología comparada, compañera y no rival de las mitologías separadas. La mitología comparada constituye una ascesis cuya necesidad ha hecho que el obrero, el mitólogo, sienta que no puede permitirse ir más allá de su tarea investigadora. Y llega el momento en que el especialista en mitología comparada sólo puede reconocer, antes de guardar sus instrumentos de trabajo, que mucho del material, que lo esencial y, en todo caso, lo más seductor de su trabajo está por hacerse, y lo más que puede pretender, una vez llegado a este punto, es trazar un breve esbozo verbal de las perspectivas que él entrevé.

Ante todo, se propone una especie de estudio de lógica. Estos tres expedientes, cada uno de los cuales ha hecho surgir dos o tres líneas de evolución divergentes a partir de un prototipo común, nos incitan a mirar con mayor atención los puntos en que estas líneas se han separado, a observar las consecuencias sin duda ineluctables de estas divergencias y a tratar de explicarlas mediante lo que sabemos o imaginamos de los tiempos, de los lugares y de los hombres. El primer ensayo ofrece un tema de primer orden para dejarse llevar por esta tentación: al término de la evolución, los conflictos divinos de los que Starcatherus, Śiśupāla y Heracles constituyen la apuesta de los dioses ya no tienen la misma motivación, y el intervalo entre la simpática víctima de Hera y el odioso adversario de Kṛṣṇa-Viṣṇu es inmenso; sin embargo, la reflexión sobre el ambiguo protegido de Óđinn permite restablecer sus relaciones distendidas. Al final del segundo estudio, es un brujo prehistórico, indoiranio, al que vemos normalizarse, por un lado, en sacerdote y, por otro, en rey, a través de dos especies de revoluciones ideológicas: la brahmánica y la zoroástrica. En el tercer estudio, la epopeya irlandesa y la epopeya hindú presentan aún, más o menos en el mismo contexto de la teoría de la realeza, las figuras homólogas de las hijas de reyes supremos: Medb y Mādhavī; pero éstas son a la vez equivalentes en ciertos aspectos y opuestas en otros muchos, como lo son, por otra parte, los pecados del hindú Yayāti y los del iranio Yima, que desarrollan sus efectos en una misma línea, pero en sentido inverso. Cada una de estas transformaciones tiene repercusiones en el conjunto de los tipos o de las novelas que aquí hemos estudiado: fragmentación, formación de nuevos equilibrios en torno de nuevos centros, etc. Se desearía poder integrar toda esta vida de los conceptos en fórmulas o en cuadros, ciertamente no con la espe-

ranza de determinar sus leyes, sino para reconocer tendencias, para desprender de estas pocas curvas trazadas a lo largo de 2000 o 3000 años un pequeño capítulo de la dinámica del espíritu humano… Un capítulo que resultaría tanto más interesante cuanto que la reflexión, la búsqueda intelectual y consciente de los individuos no aparecerían allí, sin duda, como la motivación principal de los cambios. La empresa apuntada probablemente sea posible, pero sólo si se realiza con humildad y docilidad; es decir, siempre y cuando no se reduzcan los hechos a modelos, a sistemas prefabricados, y siempre y cuando no se destruyan, so capa de formalización, el detalle, el relieve y el equilibrio.

Además, ampliando el alcance de los temas, habría que reubicar estos ensayos en las especies teológicas o ideológicas de las que sólo nos dan ejemplos particulares. El héroe, el brujo y el rey que los estudios comparados han hecho comparecer, evocándolos desde el fondo de los milenios, tal como la sombra de Darío surgió de la tumba al llamado de su lamentable heredero, no nos han entregado todo su mensaje. Las características más extrañas de cada uno de ellos nos remiten a cuadros mucho más vastos. El nacimiento en forma prodigiosa, la operación de cirugía humanizante que caracterizan tanto a Śiśupāla como a Starcatherus, los episodios diseminados aquí y allá de un conflicto de divinidades, plantean el problema de las relaciones —afinidades e incompatibilidades— entre los monstruos y los diversos tipos de dioses o de héroes, sobre todo tratándose de los dioses indoeuropeos de las dos primeras funciones: la soberana en sus dos aspectos, y la combativa; la tercera función, la económica, no interviene en nada. Kāvya Uśanas y Kay Ūs son efímeros testigos o comparsas en el inmenso escenario dualista que por doquier, en el mundo indoeuropeo, opone a las principales clases de seres sobrenaturales, dioses y demonios, dioses y gigantes, estableciendo, sin embargo, entre algunos de ellos ciertas solidaridades, e incluso parentescos, seguramente esenciales. En cuanto al estatuto místico del rey, esta cuestión sobrepasa, por supuesto, las oportunidades y los infortunios concretos de Yima, de Yayāti y de Eochaid.

En fin, no es ciertamente por azar que estos tres pequeños conjuntos épicos hayan sobrevivido a las migraciones y a los asentamientos y establecimientos, y que hayan prosperado a través de las revoluciones religiosas y las osadas innovaciones de las primeras filosofías explícitas; se convirtieron en motivo de obras de arte estimables. La romántica psicología de las profundidades puede y debe apoderarse de tales obras de arte. Más allá de sus fabulaciones propias, los tres relatos épicos que acabamos de estudiar se basan en lo que conmueve más profundamente al sentimiento e incita a la reflexión de los

hombres: la experiencia interna de su libertad y la doble experiencia, externa e interna, de los límites de esta libertad. Heracles y sus hermanos de Oriente y del septentrión realizan sus trayectorias en medio del temible honor de interesarse por ellos que les otorgan poderosas divinidades: disputado, disgregado entre Viṣṇu y Rudra, entre Óđinn y Þórr, entre Hera y Atenea, es el hombre mismo, el hombre de acción y de pasión, el que se observa, se descubre y se describe en estos relatos épicos. Es también el hombre, el ser humano, el que, con Kay Ūs, o acaso con Kāvya Uśanas, se entrega a la ilusión trágica de ser autónomo, de poder elegir entre los demonios y los dioses; algunos maravillosos privilegios con los que sueña —la anulación de la muerte, la postergación del envejecimiento— se realizan en esta literatura y lo distraen un tiempo de las duras leyes de la vida. En Eochaid Feidlech y en Yayāti, más allá del rey en tanto que tal, está el padre con sus hijos, sus hijas y sus nietos: es decir, se trata siempre del hombre situado en medio de sus gozos, de sus decepciones, de sus más ordinarias dificultades, y, paralelamente, están Yayāti y Yima, con sus crisis de orgullo y el cambio adverso de fortuna, los cuales repiten la desigual batalla que cada uno de nosotros entabla varias veces, en el transcurso de la vida, contra el genio más familiar de cada cual y bajo la mirada implacable de algún dios.

Tales son los tres dominios de investigación, que quizá atesoren más ensueños que asertos concluyentes, cuyas lindes han llegado a aproximarse en el campo que hemos roturado. Si es lícito agregar el equivalente de una sátira a esta trilogía de nobles proyectos, debo confesar que al redactar el segundo ensayo me hice una pregunta, quizá irreverente. Si, en vez de una famosa fábula griega, Sigmund Freud hubiera oído hablar de las problemáticas situaciones que amenazan con poner fin a la trayectoria de Kāvya Uśanas y de Kay Ūs y de los procedimientos que resuelven la aporía —la salvación recíproca del maestro que se ha bebido al discípulo y del discípulo que gime en las entrañas del maestro, que así se ha convertido en su padre y en su madre; la salvación recíproca del abuelo y del nieto, cuando el alma futura del segundo obtiene la gracia del primero, que lo lleva de manera virtual, a través de un padre por nacer, en su sementero—, ¿cuál sería hoy la imaginería central del psicoanálisis?

APÉNDICES

I. EXTRACTOS DE LA "MYTHOLOGIE DES INDOUS", DE LA CANONESA DE POLIER

Con el propósito de rehabilitar la *Mythologie des Indous,*[1] copio a continuación las páginas que describen la muerte de Jarāsandha,[2] la de Śiśupāla[3] y la aventura de Yayāti.[4] El lector preferirá sin duda observar por sí mismo las alteraciones que han sufrido las leyendas en esta primera presentación del *Mahābhārata* en una lengua occidental.

Jarāsandha

[Yudhiṣṭhira acaba de mandar decir a Kṛṣṇa que tiene la intención de celebrar un *rājasūya* y que necesita que lo ayude a cumplir las difíciles condiciones de esta empresa.]

—¿En qué consiste ese Raisoo-yuc*? [rājasūya]* —preguntó de Polier.

—Esta solemnidad —respondió el doctor [Ramtchund, instructor del señor de Polier]—, llamada también la fiesta de los Rajahs, no podía ser celebrada sino por un monarca que hubiese vencido y subyugado a todos los demás soberanos de la Tierra. Era necesario que, de buen grado o por la fuerza, todos los Rajahs del universo se encontraran reunidos en casa de aquel que celebraría el Raisoo-yuc. Y esta solemnidad exigía cumplir tantos requisitos que, aunque Judister [Yudhiṣṭhira] ya estuviera restablecido en sus Estados, no la habría podido realizar sin la ayuda de Chrisnen [Kṛṣṇa]. Pero, aunque al leer estas cartas de sus protegidos, el hijo de Basdaio [Vasudeva] ya sabía qué tenía que hacer, quiso de todas maneras dar la apariencia de que consultaría sobre el asunto. Así pues, llamando a Oudho [Uddhava], le pidió su opinión al respecto. Kṛṣṇa le dijo: "Puesto que los Pandos [Pāṇḍava] no han iniciado los preparativos del Raisoo-yuc*,* sino creyendo que yo los ayudaría, y puesto que ya es tiempo de que los Rajahs que están cautivos y cargados de grilletes, y que han reclamado mi protección, sean puestos en libertad, ¿crees tú, Oudho, que complaciendo el deseo de mis primos pudieran cumplirse estos dos designios?"

Oudho, animado por un espíritu profético, conocía las intenciones del jefe de los Yadús [Yādava]. Por tanto, respondió: "Las dificultades que hay para la celebración del Raisoo-yuc no pueden haber escapado de la perspicacia de un príncipe tan sabio como Judister; él seguramente ha considerado que, atenido sólo a sus propias fuerzas,

no podría subyugar a los Rajahs de los cuatro puntos del universo. Sin embargo, él prepara esta solemnidad animado por la firme confianza de que, con tu poderosa intervención, su empresa tendrá un resultado venturoso. Por eso, ¡oh Chrisnen!, te aconsejo que acudas a su invitación, tanto más que, habiendo llegado el momento de liberar a los cautivos que gimen con los grilletes que les puso Jerashind [Jarāsandha], el yuc [*yajña,* sacrificio] anunciado por Judister es una oportunidad para castigarlo, porque, demasiado orgulloso para acudir a la invitación del jefe de los Pandos, habrá que obligarlo a hacerlo y, por mucha confianza que haya puesto hasta ahora en sus fuerzas, que sobrepasan las de diez mil elefantes, y en su invulnerabilidad, preveo, sin embargo, que Bhim [Bhīma], el segundo de los Pandos, su igual en todos sentidos, sostenido por ti, lo vencerá infaliblemente y que así los dos designios que te ocupan se cumplirán."

—Pero, ¿por qué Chrisnen había perdonado hasta ese momento a Jerashind? —preguntó el señor de Polier—. ¿No podía quitarle la vida, como a tantos otros?

—Ciertamente, hubiera podido hacerlo —replicó el doctor—; pero Chrisnen, como ser divino, conocía los decretos del destino; sabía cuál era el tiempo fijado para la muerte de Jerashind, que no podía ser muerto sino por Bhim, y en un momento en que él, Chrisnen, estaría presente. Por eso, no sólo no lo mató el mismo, sino que impidió que Buldhader [Baladeva, o Balarāma, hermano de Kr̥ṣṇa] lo matara. Y Oudho, que también conocía estas circunstancias, inspirado podía, sin duda, predecir el acontecimiento. El caso fue que todos los Yadús aplaudieron por el consejo que dio al hijo de Basdaio. Entonces éste ordenó al instante hacer los preparativos de su partida, que tuvo lugar al día siguiente, con tanta pompa como magnificencia, acompañado por los más nobles jefes de su tribu y por un numeroso cuerpo de tropa, seguido por una multitud de elefantes y de camellos que transportaban los bagajes, y por una gran cantidad de carros cargados de tronos, coronas y armas de toda especie. Precedían a Chrisnen unos mensajeros, encargados de ir a anunciar a los Rajahs cautivos de Jerashind que ya avanzaba para auxiliarlos. Atravesó así el reino moderno de Soorethe [Surāṣṭra], y llegó a las fronteras de Meevat [¿Meerath?], en donde encontró al Rajah Judister, que avanzaba hacia él, acompañado de Munis, de Bramines, de coros de música instrumental y vocal, que precedían a un cortejo tan brillante como numeroso. Como el hijo de Basdaio, más joven que Judister, deseaba rendirle los honores debidos a la edad mayor, este Rajah se apresuró a impedirlo y, postrándose a sus pies, regó sus manos con lágrimas de alegría por el favor que le otorgaba la encarnación [Kr̥ṣṇa, encarnación de Viṣṇu]. Chrisnen, levantándolo, lo abrazó, les dio la más cordial bienvenida a sus otros cuatro primos , y luego, tras expresar sus respetos que siempre tenía por los Rischis, Munis y Bramines, avanzó con ellos hacia Aindraprest [Indraprastha] o Delhi, capital de los Estados de Judister.

[…] Pocos días después de la llegada de Chrisnen, el jefe de los Pandos convocó a una asamblea de las cuatro castas, en donde se encontraban los más célebres Bramines. Dirigiéndose a Chrisnen, que la presidía, le dijo que "por su llegada a Aindraprest él se sentía ya elevado hasta los cielos y capaz de emprender cualquier cosa; que al osar concebir el gran designio de celebrar el Raisoo-yuc, había contado con el constante afecto que el hijo de Basdaio se había dignado testimoniar siempre a los Pandos; que aunque sabía que a los ojos del creador del universo todos los hombres eran iguales en mérito, creía, sin embargo, que aquéllos que sintieran la necesidad de la asistencia divina, y la pedían con fe y humildad, tenían la dicha de obtenerla". El discurso de Judister pareció gustar a la encarnación. Le aseguró que su confianza no sería en vano y que el creador del universo le otorgaría su protección. Y agregó: "Veo que ya habéis preparado todas las cosas necesarias para el sacrificio; pero ahora hay que ocuparse de reunir aquí a los monarcas y a los guerreros de las cuatro partes del mundo, y corresponde a vuestros cuatro hermanos, cuyo valor los coloca muy por encima de todos los deiotas [*devatā,* divinidad], traerlos a Aindraprest. Por tanto, que Bhim vaya al occidente, Arjoon [Arjuna], al norte, Schecdaio [Sahadeva], al sur, y Nakul [Nakula], al oriente. En cuanto a vos, Judister, en espera de su regreso, prepara todo para comenzar vuestro yuc".

Las victorias de los cuatro Pandos, tan rápidas como su carrera, hicieron que regresaran pronto, seguidos de todos los monarcas a los que habían vencido y trayendo con ellos un botín e inmensas riquezas. Pero Jerashind había resistido; sólo a él no lo habían podido subyugar. Judister, consternado, viendo que por esta circunstancia todo su proyecto se venía abajo, expresó a Chrisnen toda la angustia que le causaba pensar en esto. Oudho, presente en la conversación de los dos primos, tomó entonces la palabra: "Siempre he sido de la opinión —dijo— de que Jerashind no puede ser vencido como los otros Rajahs. Para obligarlo a presentarse en combate singular, hay que recurrir a una estratagema. Así pues, que Chrisnen, Bhim y Arjoon vayan a los dominios de él disfrazados de Zennadars [astrólogos]. Él no tiene igual en generosidad; la liberalidad —añadió— es el primer deber de un monarca; todo perece en el mundo, pero el nombre de un hombre generoso vivirá para siempre."

—Podía serlo —interrumpió el señor de Polier—, pues se había apropiado de las riquezas de 20 800 Rajahs.

Por tanto —prosiguió el doctor—, Oudho aseguró que este renombre de generosidad era tan importante para él que, al anunciarse como pobres Bramines, no sólo los recibiría, sino que obtendrían todo cuanto pudiesen pedirle.

Después de que Chrisnen aprobó el consejo de Oudho, los tres primos, disfrazados con trajes de Zennadars, se dirigieron a Mogah [Magadha]. Fueron llevados a la presencia del Rajah, quien, al verlos, supo inmediatamente, a juzgar por su lenguaje y por

las marcas que distinguen a los Kättris *[kṣatriya]* que aquellos tres extranjeros no eran Bramines. A pesar de ello, los recibió como si lo fueran y les dijo: "¡Oh Bramines!, ¿qué deseáis de mí? Cualquier cosa que me pidáis, así sea la dádiva más módica, o hasta un reino, no os iréis sin obtenerla; y aunque esté yo convencido de que no sois Zennadars, esta idea no influirá más en mí que las representaciones teatrales de Soucker [Śukra] en Bali. Por tanto, hablad sin temor". Adelantándose, Chrisnen le exigió el samgram *[saṃgrāma],* o combate singular, y agregó: "Puesto que sabes que no somos Bramines, has de saber ahora que éste es Bhim, el segundo de los Pandos, éste otro, Arjoon, su hermano, y que yo soy primo de ambos". Al oír estas palabras, Jerashind, volviéndose hacia sus cortesanos y sonriendo despreciativamente, exclamó: "¡Admiro la insolencia de este boyero, al que a menudo he hecho huir, y que, no contento con haber salvado la vida, osa todavía provocarme a un nuevo combate! Pues bien, consiento en ello; te otorgo el samgram. Tú no escapaste de mis manos sino abandonando Mathra [la ciudad de Mathurā], y huyendo hacia el mar; pero, ¿en dónde te refugiarás ahora? Sin embargo —añadió—, considero odioso batirme con un mortal a quien ya he vencido; Arjoon es demasiado joven, demasiado delicado; sin duda no pretende tener el honor de luchar conmigo; Bhim, más vigoroso, es el único de vosotros digno de intentarlo, si tiene el valor de hacerlo. Que le den otras ropas y que él elija las armas que sepa manejar". Habiendo escogido Bhim la maza, Jerashind ordenó que le llevaran una, y ambos campeones, seguidos de Chrisnen y de Arjoon, se dirigieron a la plaza del combate, rodeada de la tropa del Rajah y de una multitud de espectadores.

Antes de comenzar, Jerashind se dedicó a sí mismo el Nemeskar *[namaskāra],* o acto de adoración, que sólo se debe ofrecer a Dios, y luego se besó la propia mano. Después de lo cual, avanzando hacia Bhim, la acción comenzó. Sus mazas chocan con tal violencia que en la bóveda de los cielos retumban los sonidos que producen. Pronto, rotas las mazas en mil añicos, los contendientes tuvieron que recurrir a las lanzas, las espadas y las hachas. Al reducirse a fragmentos todas estas armas, los dos atletas siguieron peleando a puñetazos, con tanta igualdad de fuerzas que se hubiera dicho que habían tenido el mismo maestro en el arte del pugilato. Lucharon así durante todo el día sin ventaja alguna de ningún lado; por la noche, los tres primos y Jerashind comían juntos y dormían bajo el mismo techo. Ya habían pasado veintisiete días en esta misma situación, cuando Bhim, mediante señas, dio a entender a Chrisnen que lo estaba exponiendo a un gran peligro, pues esa lucha empezaba a agotar sus fuerzas y que tenía las costillas rotas y molidas de tanto golpe que recibía, mientras que él, Chrisnen, simple espectador, no recibía el menor daño. Agregó que, por su parte, si no fuera por la vergüenza de tener que declararse vencido, renunciaría de buen grado a seguir combatiendo. Arjoon, entendiendo el lenguaje mudo de su hermano, palideció de terror; pero Chrisnen, respondiendo a Bhim con señas aún más expresivas, le re-

prochó tal falta de ánimo y tal desconfianza en el momento en que tenía el éxito al alcance de la mano. Se levantó entonces y, cogiendo de la hierba una hoja, la tomó del tallo y, desgarrándola de abajo arriba, mostró a Bhim cómo debía partir en dos, al día siguiente, el cuerpo de su adversario. Bhim, comprendiendo a su divino protector, sintió de pronto que renacían sus fuerzas. Lleno de nuevo vigor, al comenzar el combate del día siguiente derribó a Jerashind y, antes de que éste pudiera incorporarse, cogiendo con cada mano una de las piernas de su enemigo, le partió en dos todo el cuerpo, hasta la coronilla, tal como Chrisnen había hecho con la hoja.

—Pero, ¿cómo fue posible que Jerashind, hasta entonces tan igual en fuerza a su contrincante, de pronto se volviera tan inferior? —preguntó el señor de Polier.

—Según las explicaciones de los Bramines —replicó el doctor—, Jerashind, que conocía su propio horóscopo, sabía cuál era la única manera de que le dieran muerte. Entendió que las señas de Chrisnen la indicaban a Bhim. Pensar en esto le heló la sangre en las venas y lo debilitó tal como se debilita un hombre en sus postreros momentos. Así, toda la gloria de su derrota sólo pertenece a la divina encarnación. Pero como Bhim es el instrumento del que se sirve, fue éste quien a los ojos de los mortales obtuvo los honores de la victoria. Chrisnen y Arjoon aplaudieron; los Deiotas le arrojaron flores mientras el pueblo y el ejército, asombrados por la muerte de su soberano, al que creían invencible, se quedaron pasmados. Sin pérdida de tiempo, el hijo de Basdaio coronó al hijo de Jerashind y le ordenó poner en libertad a los cautivos de su padre. Entonces, acompañado por el nuevo Rajah de Mogah y de ese brillante cortejo, volvió a tomar el camino de Aindraprest, donde todos los Bramines y los Rajahs del universo estaban reunidos. Los jefes de los Coros [Kuru, Kaurava], Dirtratch [Dhr̥tarāṣṭra], Biskum [Bhīṣma], y el mismo Durdjohn [Duryodhana], habían acudido allí; lo mismo Birmah, Mhadaio [Brahma, Mahādeva o Śiva], y todas las jerarquías celestes, con sus jefes, los pájaros, los animales de toda especie que allí se habían reunido. Porque, excepto los dos Raisoo-yuc que habían celebrado el Rajá Ainder [Indra], el jefe del firmamento, y el Rajah Bären [Varuṇa], el soberano de los mares, no se había visto nada parecido al que Judister iba a celebrar. Todo el género humano se admiraba y pasmaba de la profusión del oro y las riquezas utilizadas en los ornamentos, en los vasos y en el aparato de los sacrificios; pero un pequeño número de sabios, al ver que Chrisnen presidía esa fiesta, comprendían la razón de que sobrepasara a todas las que se habían visto hasta entonces.

Śiśupāla

Cuando todo estuvo preparado, y habiéndose repartido los diferentes cargos para las diversas ceremonias, comenzó la solemnidad con un sacrificio; Judister [Yudhiṣṭhira],

revestido de una suntuosa túnica, poniendo un cordón de oro en las manos de varios Zennadars [astrólogos] y sosteniendo en las suyas el Cusa [la *kuśa*] o hierba sagrada, avanza hacia el altar, ofrece la oblación y, pronunciando el nombre de Narreye [Nārāyaṇa], que quiere decir espíritu o soplo divino, vuelve la mirada hacia Chrisnen [Kr̥ṣṇa] con la expresiva sonrisa del reconocimiento que, atribuyendo todos los éxitos de su empresa a la presencia de su divino protector, lo mira también como al primer objeto de su amor y de su ofrenda; terminado este acto preliminar, antes de comenzar los pujas [ofrendas no sangrientas] particulares, Judister, dirigiéndose a los jefes de su familia, les pide que decidan la importante cuestión de quién, en esta augusta solemnidad, debe recibir los honores del primer sacrificio. No respondía nadie, pero Schecdaio [Sahadeva], el cuarto de los Pandos [Paṇḍava] se levanta y, en tono modesto y respetuoso, observa que, al hacer esta pregunta, su hermano mayor ya sabía la respuesta, pues añade: "no puede haber duda alguna a este respecto, y puesto que Chrisnen preside esta asamblea, el primer puja debe dedicarse a él, ya que los Veds [los *Vedas*] dicen expresamente que la oblación que se le presenta tiene tanta virtud como un sacrificio ofrecido a todas las Deiotas [*devatā,* divinidad] así como al regar la raíz de un árbol se da jugo hasta a su hoja más pequeña". "Chrisnen —prosiguió el orador— es el creador, el conservador, el destructor del universo; él lo es todo en su unidad; la tierra y todos los seres son el cuerpo del que él solo es el alma y el espíritu. Por mi parte —concluyó Schecdaio— nunca rendiré culto más que a él." Ya inmerso en su tema, iba a continuar su discurso; no obstante, Chrisnen lo interrumpió. Pero como la mayoría de la asamblea aplaudía lo que el orador acababa de decir, Judister, satisfecho con una decisión que él había deseado, le lavó los pies a Chrisnen, vertió esta misma agua sobre su propia cabeza y sobre sus ojos, después de lo cual, colocando en orden ante él los suntuosos ropajes, las piedras preciosas, las cadenas de metal precioso y todo el aparato del puja, cumplió el deber de comenzar la celebración postrándose ante su divino protector. Mas, mientras que el jefe de los Pandos estaba ocupado en estas santas funciones, y mientras las Deiotas entonaban los himnos a Bhagavat y los hombres piadosos recitaban sus plegarias, un fuerte rumor se eleva en la asamblea, pues varios Rajahs orgullosos murmuran contra la preeminencia acordada al hijo de Basdaio. Más irritado que todos los demás, Suspal [Śiśupāla], Rajah de Chanderi, se distingue por su cólera. No ha olvidado el rapto de Rukmani [Rukmiṇī] ni su vergonzosa derrota, y sólo aspira a vengarse. El resentimiento que conserva en él vuelve insoportable el nuevo triunfo de su rival. Levantándose de su asiento, con rabia en el corazón y furor en los ojos, interrumpe la celebración del puja y exclama con arrogancia: "¿Cómo es posible que los Bramines toleren tal abuso? ¿Cuáles son los títulos, la jerarquía y la dignidad de Chrisnen para que le hagan merecedor de esta preeminencia en una asamblea tan augusta, llena de los más nobles individuos, de los más sabios Zennadars, de los cuales el menor está

más calificado que él? ¿Acaso ignoráis —continuó— que los Yadús están malditos, que jamás llevarán la diadema y que no se puede otorgar ninguna nobleza al ser despreciable que, desertando de Mathra [Mathurā], ha buscado un domicilio en medio del mar, para establecer allí un refugio de bandidos dispersos y fugitivos de todas las partes de la Tierra, a la cabeza de los cuales pretende introducir una nueva religión?"

La audacia con la que Suspal interrumpía la augusta ceremonia, las invectivas ultrajantes que prodigaba a Chrisnen, comenzaban a turbar a los espectadores. Pero el hijo de Basdaio [Vasudeva], conteniéndolos por medio de señas, les impedía interrumpir a su enemigo. No obstante, la insolencia del disidente subió a tal punto que, sin poder soportarla más, varios miembros de la asamblea, considerando que era indecente, indigno de ellos y hasta criminal oír tales blasfemias, salieron del recinto en que se proferían, mientras Bhim [Bhīma] y sus hermanos buscaban sus armas para castigar a Suspal, quien, por su parte, se preparaba a combatir. Así, todo anunciaba una escena de confusión y de horror que, interrumpiendo los sacrificios, habría incluso impedido la celebración del Raisoo-yuc. Pero Chrisnen, interviniendo entonces más directamente, prohibió a los Pandos toda acción violenta y les ordenó que se abstuvieran de todo acto que pudiese suscitarla; dirigiéndose a Suspal, le dijo que, en vista de las circunstancias, todavía estaba dispuesto a perdonarle cien insultos y le advirtió que, si sobrepasaba este límite, él mismo lo castigaría. Esta magnanimidad del hijo de Basdaio, lejos de contener al orgulloso Rajah, lo irritó más aún y pronto sobrepasó los límites prescritos. Entonces, Chrisnen, dando libre curso a su justicia, arroja contra él su anillo Sudarsun [Sudarśana, el disco de Viṣṇu], que de un solo tajo le cortó la cabeza, de la que salió una llama que se vio durante unos momentos vagar en el aire, después de lo cual entró por fin en la boca de la encarnación, mientras los servidores y la tropa de Suspal huían en medio del mayor desorden.

—Decidme, doctor, ¿qué era esta llama? —quiso saber el señor de Polier.

—Era —respondió el doctor [Ramtchund, el instructor del coronel de Polier]— el alma del Rajah. Al morir directamente por la mano de la encarnación, recibió su gracia, fue liberado de las transmigraciones y regresó al Baikunt [el Vaikuṇṭha, paraíso de Viṣṇu] a ocupar el sitio que ocupaba, como portero de Visnú.

—¡Cómo! —exclamó el señor de Polier—. Entonces, ¿Suspal era una de las regeneraciones de esos porteros condenados por la maldición de los Rischis a transmigrar tres veces en la Tierra?

—Precisamente —respondió el doctor—; los hemos visto regenerados en los cuerpos de Herncashup [Hiraṇyakaśipu] y de Hernachus [Hiraṇyākṣa], dos Daints [*daitya,* demonios] hermanos, que causaron dos descensos o encarnaciones de Visnú, una como jabalí y la otra como hombre-león. La segunda encarnación de estos demonios fue en los cuerpos de Raven [Rāvana] y de Kuntchbeckaren [Kumbhakarṇa]: todavía necesitó la

encarnación de Ramtchund [Rāma]. Y, en fin, en la tercera, lucharon contra la encarnación de Viṣṇu [encarnado en Kṛṣṇa] y fueron liberados por ella de los cuerpos de Suspal y de su hermano Dendebek, en los que concluyeron el curso de sus regeneraciones.

Yayāti

[…] Jujat [Yayāti] vivía en el Sut-yuc, o primera edad. Según las fábulas del *Mahabarat,* era el soberano de toda la Tierra y a él se remontaba el origen, no sólo de los Yadús [Yadu, Yādava], la tribu en la que nació Chrisnen [Kṛṣṇa], sino también el de los Coros [Kuru, Kaurava] y el de los Pandos [Pāṇḍava], las dos ramas colaterales que se disputaron el imperio en la famosa guerra del *Mahabarat […].*

La reputación de Jujat era tal que, mientras el Rajah Ainder [Indra] se encontraba ausente de los Surgs [*svarga,* el cielo de Indra], y bajo el peso del Serap *[śāpa],* o maldición de un Rischi, las Deiotas [*devatā,* divinidades] acudieron en masa a suplicar a este primer soberano de la Tierra que fuera a gobernar las regiones celestes, proposición demasiado halagüeña para no aceptarla. Por tanto, Jujat se dirigió entonces a los Surgs, donde lo recibieron con gran alborozo sus nuevos súbditos; pero Suchtely [Śacī], mujer del Rajah Ainder, sumida en profunda pena por la ausencia de su esposo e indignada porque las Deiotas quisieran remplazarlo, se negó a reconocer como rey a Jujat, lo tildó de usurpador, de Daint [*daitya,* demonio] y declaró que, a menos que hiciese la guerra contra esa raza impía y él raptara a la hija del Rajah Sund [Sunda], el jefe de esa raza, ella jamás consentiría en reconocerlo como a su soberano legítimo.

Las difíciles condiciones mediante las cuales quería Sutchely ganar tiempo sólo lograron estimular la ambición de Jujat. Tras declarar la guerra a los Daints, mientras por un lado los combatía abiertamente, por otro lado buscaba los medios para tener en su poder a la hija de Sund, Rajah de los demonios. Al enterarse por los emisarios que tenía en la campaña que la princesa se bañaba cada día en compañía de sus sirvientas en un bellísimo estanque construido con este objeto a cierta distancia del campo enemigo, Jujat, seguido por un pequeño número de cortesanos selectos, tomó caminos secundarios para dirigirse a ese lugar, y cuando ya divisaba a lo lejos el estanque, pese a las precauciones que había tomado para que no lo descubrieran, una de las sirvientas de la princesa, al oír un ruido extraño, miró a través del follaje, vio a uno de los integrantes del séquito del rey y dio la alarma a las demás bañistas. La hija de Sund, al ver a los extranjeros, salió precipitadamente del agua junto con sus compañeras y, asiendo las primeras ropas que pudo encontrar, dejó sus propios vestidos en la orilla del estanque; huyó con sus sirvientas sin que la detuvieran porque el disfraz de la princesa engañó al Rajah y a su séquito, y el Rajah estaba seguro de que la única mujer que se

quedó en el estanque (y que sin duda se puso la ropa de la princesa) era la princesa en persona. Seguro de esto, Jujat se acercó a la bañista que se había quedado sola, pero ésta, sintiéndose abandonada, llena de miedo y sin poder escapar del rey, volvió a echarse al agua vestida, con riesgo de ahogarse. El Rajah, temeroso por la vida de la muchacha, la tranquilizó y le expresó tantas seguridades de que respetaría su virtud, que ella consintió al fin en aceptar la mano que él le tendió para sacarla del estanque.

La satisfacción de Jujat corría pareja con su impaciencia por llevarse a la princesa, pero las órdenes que él daba a su séquito y la manera en que hablaba a Daijany [Devayānī] —así se llamaba la bañista— daban lugar a un equívoco, por lo cual ella se apresuró a sacarlo de su error relatándole el cambio de ropas, la huida de su ama y que a quien él estaba viendo era a la hija de Sucker [Śukra = Kāvya Uśanas], el gurú de los Daints; le dijo también que el empleo del padre de ella la obligaba a vivir con los demonios y que, aunque ella fuera Bramina, formaba parte de la corte de la princesa.

Muy desconcertado al enterarse de todo aquello, el Rajah, en cuanto lo supo, se alejó de Daijany no sin antes pedirle toda clase de excusas por la equivocación que le causó tanto miedo. Pero, al hacerse pública esa aventura, ningún pretendiende se presentó a cortejar a la Bramina. El padre de ella comprendió que, si quería casarla, habría que consentir en que se casara con un Kättris *[kṣatriya]*. Le comunicó a su hija esta dura necesidad, y Daijany, sometiéndose a su suerte, declaró a su padre que, puesto que ya no podía pretender casarse con un Brahmán, no quería a más esposo que a Jujat. Como el director espiritual de los demonios no deseó confiar a nadie un asunto tan delicado y que tanto le interesaba, él mismo fue a buscar al príncipe, el cual, tan humilde y respetuoso con Daijany, respondió a las propuestas de Sucker que, en calidad de Kättris, él jamás osaría aspirar tan alto como para pedir la mano de la hija de un Brahmán, y que, si había ofrecido la mano a esa joven persona, sólo había sido para sacarla del agua, pero que él se había retirado en el momento en que se había enterado de su origen. Por muy válidas que fuesen estas excusas, Sucker no las aceptó, y tras mucho discutir, Jujat aceptó al fin tomar a Daijany por esposa, y ella le dio cinco hijos, de los cuales Yud [Yadu] fue el primogénito, y Coru [Kuru, torpemente confundido aquí con Pūru] el menor; pero aunque la unión de sus padres fue bendecida en esto, era, por otra parte, poco feliz. Jujat, el más poderoso príncipe de la Tierra, no era el más fiel de los esposos. Daijany era celosa, y estos defectos crearon muchos pleitos conyugales, reconciliaciones y recaídas por parte del Rajah, cuya mujer se quejó de ello, por fin, con su padre. Sucker, quien amaba tiernamente a su hija, compartiendo el resentimiento de ésta maldijo a su yerno y lo condenó a caer, de la más vigorosa y brillante juventud, a un estado de vejez y decrepitud total. Este riguroso castigo duraba ya algún tiempo, y el Rajah, débil y casi imbécil, ya no podía ser infiel. Daijany, tranquilizada acerca de la fidelidad de su esposo, estaba obligada

a prodigarle los cuidados que exigía su decrepitud. Ella le preguntó un día cómo le iba en su nueva existencia. Esta pregunta, más irónica que tierna, haciendo volver a Jujat a su verdadero ser y recordando sus pasados errores, con el arrepentimiento más sincero conjuró a Daijany a que olvidara sus faltas y a que obtuviera del padre, si no toda su gracia, por lo menos algo que le permitiera gozar aún de mil años de juventud, después de los cuales él se resignaría de buen grado a perder el vigor y la vida.

Daijany se dejó conmover fácilmente. Castigada ella misma con tener por esposo a un anciano, se empeñó en pedir a Sucker por lo menos una modificación del decreto de maldición que había pronunciado contra el marido. Pero, no obstante el deseo que tenía el gurú de los Diants de complacer a su hija, ya no estaba en su poder anular y ni siquiera modificar la maldición, a menos que se encontrara a un joven suficientemente bondadoso para consentir en ceder al Rajah mil años de su juventud y soportar en lugar de él otros tantos años de decrepitud, pero… ¿en dónde encontrar a un mortal tan generoso? De los cinco hijos que tenía Jujat, el mayor, Yud, encontró el medio de eludir la proposición, so pretexto de que, si cedía a su padre mil años de su propia juventud, cometería un incesto con su madre. Sus tres hermanos que le seguían en edad comprendieron de inmediato este sofisma y también lo esgrimieron como razón de su negativa; pero Coru, el menor de los cinco, sin consultar sino a la piedad y a la ternura filiales, aceptó sin vacilar el cambio propuesto. Tal sacrificio merecía una recompensa. El emperador, poco antes de morir, desheredó a Yud, su primogénito, no legó sino modestas donaciones a sus otros tres hijos, y otorgó a Coru la soberanía exclusiva de todo el Indostán. Y este hijo menor del emperador, convertido en el jefe de la casa reinante, transmitió a sus descendientes la autoridad y los derechos que había adquirido mediante su piedad filial.

II. STARCATHERUS E INGELLUS: LAS INVECTIVAS

(Saxo Gramático, VI, IX, 3-7, 8-16)

El lector quizá guste de observar al monje danés en uno de sus más asombrosos ejercicios de retórica, en el que desarrolla según su genio un tema que le proporcionaban unos poemas escandinavos, que ciertamente eran más sobrios y que hoy se han perdido. Amplitud, virtuosidad, truculencia, son las características de estas estrofas, donde se entrecruzan tres temas, que se orientan hacia la invectiva: la indignidad de Ingellus; la abominación que constituyen los pecados de la boca y, accesoriamente, otros pecados; y la nostalgia por el tiempo en que reinaba, como modelo de reyes, el padre de Ingellus.

Las circunstancias de este episodio se han expuesto en el texto (pp. 43-47). Starcatherus, que se ha retirado a Suecia, ha decidido dar a Ingellus, hijo degenerado de su amo y amigo, el rey Frotho, un alma regia y el sentido correcto del deber. Se presenta disfrazado en la corte de Dinamarca. En ausencia de Ingellus, la reina, mujer de éste —e hija del asesino de Frotho, padre de Ingellus— recibe mal al extranjero, colocándolo lejos de los sitios de honor. Cuando se presenta Ingellus, reconoce enseguida al viejo campeón y trata de reparar la afrenta. Puesta al tanto del asunto, la reina multiplica las muestras de consideración para el huésped. Starcatherus exhala su cólera en 21 estrofas sáficas (IV, IX, 3-7):

1. *Cedat imbellis vetulo iuventus*
et senis crebros veneretur annos;
in viro forti numerosa nemo
tempora culpet.

1. Que la juventud inhábil en la guerra ceda el paso al anciano; que respete los muchos años del viejo. Tratándose de un bravo guerrero, nadie debe recriminarle el número de sus estaciones.

2. *Albicet quamquam senio capillus,*
permanet virtus eadem vetustis,
nec fluens aetas poterit virile
carpere pectus.

3. *Me gravis sessor cubito repellit,*
qui boni formam vitio profanat
dum gulae parens nihilum diurnis
praerogat escis.

4. *Quando Frothonis comes adnotabar,*
militum semper medius resedi
aede sublimis, procerumque primus
prandia duxi.

5. *Sorte nunc versa melioris aevi,*
angulo claudor simuloque piscem;
qui vago captat latebram recursu
abditus undis.

6. *Saeculo certe solitus priore*
cultius strato recubare fulcro,
inter extremos premor et referta
pellor ab aula.

2. Por mucho que el envejecimiento les blanquee el pelo, los ancianos conservan intacta su valentía, y el transcurso de la edad no podrá destruir a un corazón viril.

3. Un convidado me rechaza groseramente de un codazo, profanando las buenas maneras con su mala índole; esclavo de su boca, para él nada es más importante que la pitanza del día.

4. Desde el tiempo en que se me reconocía como al compañero de Frotho, mi sitio siempre ha estado en medio de los oficiales, en la parte alta del estrado, y en calidad del primero de los nobles yo he sido quien ha dirigido los festines.

5. Ahora que esa feliz época se ha tornado en lo contrario, se me relega a un rincón, y hago lo que el pez que, nadando en todas direcciones, busca refugio, oculto bajo las aguas.

6. Yo, que en los tiempos ya lejanos tenía el privilegio de tomar mi sitio en la mesa, en un asiento cómodo cuidadosamente preparado, ahora me encuentro rechazado, entre los últimos, expulsado del atestado palacio.

7. *Pellerer forsan foribus supinus,*
ni latus pulsum paries referret
et fugam truso facilem negaret
obvius asser.

8. *Aulici risu populi lacessor*
advenae digno vacuus receptu,
aspero carpor sale, dum loquaci
mordeor ausu.

9. *Quid novi rumor celeber volutat,*
quis tenor rerum, patriae quis ordo?
Gliscerem vestrae regionis actus
advena nosse.

10. *Ut quid, Ingelle, vitio sepultus*
vindicem patris remoraris ausum?
Num pii cladem genitoris aequo
pectore ducis?

11. *Quid dapem deses colis otioque*
mollior scortis stomachum reclinas?
An tibi parvo patris interempti
ultio constat?

7. Acaso me echarían fuera del umbral, de espaldas, si el muro no hiciera rebotar mi cuerpo, y si, ya derribado, ¡el obstáculo de las duelas me impidiera huir!

8. Las risotadas de la gente de la corte me atormentan: lejos de recibir la acogida que se debe dar al visitante, recibo la sal agria de las burlas, la mordedura de las verbosas insolencias.

9. ¿Qué noticias trae el persistente rumor? ¿Qué acontecimientos hay? ¿En qué estado se encuentra la patria? Extranjero y de visita, ¡estoy impaciente por enterarme de la crónica de vuestro país!

10. ¿Por qué, por qué, Ingellus, sumido en el vicio, retardas la acción que vengará a tu padre? ¿Hemos de creer que el asesinato del hombre virtuoso que te trajo al mundo lo soportas con un corazón indiferente?

11. ¿Por qué, en vez de actuar, te entregas a la rapiña y te refocilas en la ociosidad, más voluptuoso que las prostitutas? La venganza de tu padre asesinado, ¿tiene para ti tan poco precio?

12. *Proxime quando, Frotho, te reliqui,*
mente praesaga didici, quod armis
hostium certe periturus esses,
maxime regum!

13. *Cumque rus longum tererem viator,*
praescius mentem gemitus subibat,
qui, quod hinc esses mihi non videndus,
omine finxit.

14. *Pro dolor! quod tunc aberam remotus*
extimos orbis populos lacessens,
cum dolo regis iugulum petebat
perfidus hospes.

15. *Aut enim vindex domini probarer*
aut comes poenae sociusque fati,
et pari gaudens sequerer beatum
funere regem.

16. *Non gulam veni dapibus beare.*
cuius enitar vitium ferire,
nec cutis curam sequar aut obesi
gaudia ventris.

12. La última vez que me separé de ti, Frotho, un presentimiento me advirtió que seguramente ibas a sucumbir ante las armas de tus enemigos, ¡oh tú, el más grande de los reyes!

13. Y mientras yo seguía mi camino a través de países lejanos, como por presciencia, un gemido subía de lo profundo de mi espíritu, advirtiéndome que ya no volvería a verte.

14. ¡Qué dolor, que haya yo estado ausente y demasiado lejos, guerreando en los confines de la tierra, mientras que, por astucia, el huésped pérfido degollaba al rey!

15. Si yo hubiera estado presente, o habrían visto que yo vengaba a mi amo, o bien, compañero de su desgracia y asociado a su destino, habría yo seguido a ese gran rey, y habría tenido la dicha de perecer como él.

16. No he venido a complacerme al festín del hombre al que me he propuesto que ataque al vicio. Poco me importan los cuidados de la piel y los placeres de un vientre retacado.

17. *Nemo me regum prius inclitorum*
exteros juxta medium locavit,
cui frui primis licuit cathedris
inter amicos.

18. *Suetia veni spatiosa mensus*
rura, mercedem ratus affuturam,
si modo cari fruerer reperta
prole Frothonis.

19. *Sed probum quaerens adii gulosum*
deditum ventri vitioque regem,
cuius in luxum studium refudit
foeda voluptas.

20. *Claret Haldani ratus esse sermo,*
qui brevi nobis cecinit futurum,
quod patri gnaro generandus esset
filius excors.

21. *Degener quamquam reputetur heres,*
non opes magni patiar Frothonis
advenis lucro fore vel rapinae
more patere.

17. Hasta este día, ninguno de los ilustres reyes me ha relegado hasta colocarme en medio de los extranjeros: el honor del primer sitio se me otorgaba en el grupo de mis amigos.

18. Vine de Suecia, y he atravesado tierras inmensas, estimando que estaría suficientemente recompensado al reunirme con la descendencia de mi bienamado Frotho.

19. Al venir aquí a buscar a un rey virtuoso, me he encontrado con un glotón, entregado a los placeres del vientre y al vicio, cuya alma ha sido sumida en la perdición por una vergonzosa voluptuosidad.

20. Lo que dijo Haldan se tornará verídico; él nos anunció que, antes de mucho tiempo, de un padre hábil debería nacer un hijo insensato.

21. Pero, aunque considere yo un degenerado al heredero, ¡no soportaré que las riquezas del gran Frotho beneficien a extranjeros y que se les entreguen como un botín de guerra!

La reina comete la imprudencia de quitarse la diadema que le sujeta los cabellos y entregársela al anciano, con la esperanza de apaciguarlo, de sobornarlo con este regalo. Indignado, Starcatherus le arroja la diadema a la cara y, *clara voce,* recita 49 estrofas sáficas (*ibid.,* 8-16), que por fin harán despertar a Ingellus y provocarán que el rey degüelle a los hermanos de su mujer, sus huéspedes.

1. *Amove, quaeso, muliebre donum*
et tuo mitram capiti repone!
Infulas nemo Venerem decentes
fortis adoptat.

2. *Absonum namque est, ut in arma promptis*
nexili crinis religetur auro;
mollibus cultus tenerisque turbis
competit iste.

3. *At tuo munus refer hoc marito,*
cui placet luxus digitusque prurit,
dum nates versans volucris rubellae
viscera tractat.

4. *Uxor Ingelli levis ac petulca*
Theutonum ritus celebrare gestit,
instruit luxus et adulterinas
praeparat escas.

1. Toma, si te place, este regalo para mujeres, y vuélvelo a colocar como adorno de tu cabeza. Los adornos son buenos para Venus, pero ningún hombre bravo los desea.

2. Porque es indecente, para quienes no piensan sino en las armas, atar su cabellera con un nudo de oro. Eso conviene sólo al rebaño de las mujeres, débiles y tiernas.

3. O más bien entrega este regalo a tu marido, que gusta del lujo y que hurga con el dedo la cola de un ave asada en el espetón, para sacarle las vísceras.

4. La mujer de Ingellus, ligera y aturdida, trata de imponer aquí las costumbres de los teutones. Organiza el fasto, y los platos que prepara están falsificados.

5. *Nam novis palpat dapibus palatum,*
captat ignoti libitum saporis,
aestuans ferclis onerare mensas
lautius omnes.

6. *Haec viro vinum pateris propinat,*
cuncta propenso meditans paratu,
cocta torreri iubet et secundo
destinat igni.

7. *Pascit ut porcum petulans maritum,*
impudens scortum natibusque fidens
gratis admissum tolerare penem
crimine stupri.

8. *Assat elixum recoquitque tosta,*
prodigo cenam meditata luxu,
neglegens morum vitiique cultrix,
femina turpis.

9. *Haec procax fastu Venerisque miles,*
appetens escae, bene temperatos
abdicat ritus simul et gulosas
instruit artes.

5. Sí; ella halaga el paladar con platos nuevos, busca ofrecer el encanto de sabores desconocidos, ansiosa por llenar las mesas con manjares cada vez más delicados.

6. Ella da de beber vino a su marido en copas, y siempre busca darle los vinos y bocados más suculentos. Lo que está ya cocido, lo hace asar de nuevo y lo destina a un segundo fuego.

7. La desvergonzada ceba a su marido como a un puerco; es una impúdica prostituta que se enorgullece de satisfacer al miembro viril introducido con estupro criminal en sus nalgas complacientes.

8. Ella cuece el puchero, cuece y recuece los asados y así prodiga el lujo de la mesa, olvidando las buenas costumbres, devota del vicio, mujer sin honor.

9. Orgullosa de su lujo, soldado de Venus, ávida de carne, a la vez ella rechaza la sana templanza e instaura el arte de la glotonería.

10. *Rapulum levi patina liquatum,*
praeditas suco tenui placentas
pruriens alvo petit ordinesque
conchyliorum.

11. *Non ego magnum memini Frothonem*
dexteram fibris volucrum dedisse,
podicem cocti lacerasse galli
pollice curvo.

12. *Quis prior regum potuit gulosus*
viscerum putres agitare sordes
aut manu carptim fodicare foedum
alitis anum?

13. *Fortium crudus cibus est virorum,*
nec reor lautis opus esse mensis,
mens quibus belli meditatur usum
pectore forti.

14. *Aptius barbam poteras rigentem*
mordicus presso lacerare dente
quam vorax lactis vacuare sinum
ore capaci.

10. Los rábanos hervidos y presentados en un platón elegante, las galletas cubiertas de salsa elegante, he ahí hasta dónde la lleva la avidez de su vientre… y hay que ver todo ese ejército de ostras…

11. No recuerdo que el gran Frotho haya consagrado su diestra a la carne de ave, ni que haya desgarrado, con el pulgar curvado, el trasero de un ave cocida.

12. ¿Cuál de los reyes precedentes se ha permitido, llevado por la gula, hurgar en las suciedades pútridas de los bueyes o picar con la mano, para desprender trozos de carne, el inmundo ano de un ave?

13. Crudo es el alimento de los bravos, y no creo que sea necesario arreglar mesas lujosas para aquellos que, con el corazón valiente, se aprestan a combatir.

14. Hubieras acertado más si te hubieras desgarrado la barba con tus dientes duros, en vez de, voraz, beberte a grandes tragos todas esas jarras de leche.

15. *Fugimus lautae vitium popinae,*
rancidis ventrem dapibus foventes;
coctiles paucis placuere suci
tempore prisco.

16. *Discus herbosi vacuus saporis*
arietum carnes dabat et suillas;
temperans usus nihil immodesto
polluit ausu.

17. *Lacteum qui nunc adipem liguris,*
induas mentem, petimus, virilem;
esto Frothonis memor et paterni
funeris ultor!

18. *Occidet nequam pavidumque pectus,*
nec fugax fati stimulum refellet.
valle condatur licet aut opacis
incubet antris.

19. *Undecim quondam proceres eramus,*
regis Haconis studium secuti;
hic prior Belgo Begathus resedit
ordine cenae.

15. Nos alejamos los bravos del vicio de una lujosa cocina, y sólo halagamos nuestros vientres con manjares rancios. Pocos hombres, en los tiempos idos, se complacían en las salsas cocidas.

16. Desprovisto de hierbas sabrosas, en el plato no se nos presentaban sino las carnes de borrego y de puerco. Nuestra templanza no mancillaba ningún manjar con el exceso de audacias culinarias.

17. Tú, el que ahora lame la crema de la leche, ¡revístete con un alma viril; te lo pedimos! ¡Acuérdate de Frotho y venga la muerte de tu padre!

18. El corazón vil y temeroso perecerá. La huida no lo protegerá del aguijón del Destino, aunque se oculte en las cuevas de un valle o se agazape en las cavernas tenebrosas.

19. En otro tiempo éramos once jefes al servicio del rey Haco. Allí, en los lugares de honor de los festines, Begathus se sentaba antes que Helgus.

20. *Hic famis primae stimulum licebat*
aridis pernae natibus levare;
ventris ardorem rigidi domabat
copia crusti.

21. *Offulam nemo vadipam petebat;*
quisque communes celebrabat escas;
simplici tantum stetit apparatu
cena potentum.

22. *Vulgus externum fugiebat esum,*
nec fuit summis epuli libido;
ipse rex parvo meminit modestam
ducere vitam.

23. *Mellei temnens speciem soporis*
combibit tostum Cereris liquorem,
nec parum coctis dubitabat uti,
assa perosus.

24. *Mensa perstabat modicu paratu*
exhibens sumptum tenui salino,
ne quid externo variaret usu
docta vetustas.

20. En aquel tiempo, se podía saciar el primer aguijón del hambre con carne seca arrancada a la parte alta de una pierna, y era la abundancia de los panes duros la que domaba los ardores del estómago.

21. Nadie pedía albóndigas humeantes, cada quien se conformaba con platos ordinarios. La mesa de los grandes estaba servida con simplicidad.

22. Los guerreros comunes rechazaban los alimentos extranjeros, y los grandes no tenían la pasión de los festines. El rey mismo sólo deseaba llevar una vida temperante, con poco gasto.

23. Insensible al gusto del aguamiel, no bebía él, sobrio, sino el licor de Ceres. No vacilaba en comer la carne apenas cocida, y detestaba los asados.

24. La mesa estaba arreglada con medios modestos, y por todo lujo había allí un pequeño salero. Así evitaba alterar con prácticas extranjeras la sabia tradición de los antepasados.

25. *Amphoras nemo paterasve quondam*
intulit mensis; dolio profudit
poculum promus, nec erat catillis
copia pictis.

26. *Nemo transacti venerator aevi*
cantharis iunxit teretes diotas,
nec cibis lancem cumulavit olim
comptus agaso.

27. *Non brevi concha cyathove levi*
prandium vanus decorabat hospes;
nunc recens morum facies pudenda
omnia pressit.

28. *Aere quis sumpto toleraret unquam*
funus amissi redimi parentis
aut loco patris peteret necati
munus ab hoste?

29. *Qui valens heres subolesque fausta*
talibus iunctum latus applicaret,
ut viri nervos vacuaret omnes
pactio turpis?

25. Nadie jamás llevaba a las mesas ánforas ni grandes vasos de vino. Del tonel mismo se escanciaba el vino en las copas y no se usaba vajilla decorada.

26. Respetuoso de las antiguas costumbres, nadie colocaba *diotes* muy pulidas cerca de las *cántaras,* y no había camarero elegantemente ataviado para servir las viandas en los platos.

27. No se veía que el anfitrión vanidoso embelleciera su mesa con escudillas ni con copas relucientes. Hoy, las modas nuevas han dado al traste con todo pudor.

28. ¿Quién habría soportado en otro tiempo que la muerte de un padre fuese redimida con dinero? ¿Quién, a cambio de su padre asesinado, habría reclamado un regalo del enemigo?

29. ¿Qué heredero sano de cuerpo, qué noble vástago habría aceptado sentarse al lado de tal gente, sabiendo que un pacto vergonzoso destruye toda la fuerza de un hombre?

30. *Unde, cum regum tituli canuntur*
et ducum vates memorant triumphos,
pallio vultum pudibundus abdo
pectore tristi.

31. *Cum tuis nil eniteat trophaeis,*
quod stilo digne queat adnotari,
nemo Frothonis recitatur heres
inter honestos.

32. *Improbis quid me laceras ocellis,*
qui rerum patris veneratus hostem
panibus tantum tepidoque iuri
crederis ultor?

33. *Vindices quando scelerum probantur,*
quo minus mentem pudeat profanam,
aurium prompto vacuatus usu
esse peropta!

34. *Saepe nam virtus aliena suevit*
conscium culpae lacerare pectus,
et boni fama premitur malignus
pectore sensus.

30. Es por ello que, cuando se cantan los méritos de los reyes y los poetas celebran los triunfos de los jefes, oculto con vergüenza el rostro bajo mi manto.

31. Como en ningún lugar resplandece el brillo de tus trofeos, y como no has hecho nada que merezca ser consignado por escrito, el heredero de Frotho, como si no existiera, no es citado entre los hombres de honor.

32. ¿Por qué me fulminas con miradas de odio, tú, el que honrando al enemigo asesino de tu padre, no ejerces la venganza sino con pan y salsa tibia?

33. Cuando se celebre a los que han sabido castigar crímenes, ¡debes desear estar privado de tus oídos, para evitar la vergüenza de tu alma impía!

34. Porque a menudo la valentía de otro desgarra a un corazón consciente de su falta, y la gloria del hombre de bien anonada a las almas malas.

35. *Appetas ortum licet aut remotus*
occidentali regione degas,
seu situm mundi medium sequaris
concitus istinc,

36. *seu plagam caeli gelidam revisas,*
qua poli vertex patet impetuque
versili sphaeram rapit et propinquam
despicit Ursam,

37. *te pudor late comes insequetur*
et gravi vultum feriet rubore,
quando magnorum sociata ludit
contio regum.

38. *Dedecus quem commaculat perenne,*
inter illustres medius venire
non potes turmas reprobusque in omni
climate deges.

39. *Fata Frothoni subolem dedere*
editam mundo superis sinistris,
cuius affectum scelus et libido
sordida cepit.

35. Ya sea que te vayas hasta el Oriente o que te vayas a vivir lejos, en las tierras occidentales; ya sea que, huyendo de estos lugares, recorras la parte media del mundo,

36. o bien que visites los países de clima gélido, donde se manifiesta el eje del mundo, llevándose la bóveda de los cielos en violento torbellino, y contemples de cerca, allí, la Gran Osa,

37. la vergüenza te acompañará por doquier, e implacablemente hará que se ruborice tu rostro cuando la asamblea de los grandes reyes se distraiga en las fiestas.

38. Marchitado por un eterno deshonor, ya no puedes venir a mezclarte con los hombres ilustres en las reuniones. Bajo cualquier cielo, vivirás tu vida rechazado.

39. El destino ha dado a Frotho una posteridad que los dioses no han bendecido en su nacimiento, y cuyo crimen y una innoble pasión han ocupado su corazón.

40. *Sicut in navi fit, ut obsoletum*
foeda sentinae gremium requirant,
sic in Ingellum vitiosa rerum
copia fluxit.

41. *Ergo vulgatum veritus ruborem*
angulis pressus patriae iacebis,
torpidus foedo lare nec videndus
agmine claro.

42. *Sorte tum barbam quaties sinistra,*
concubinarum stimulis repressus,
cum tibi pelex querulis perurat
vocibus aurem.

43. *Cum pavor mentem gelidus repigret,*
et patris vindex fieri timescas,
degener plane parilisque servi
ritibus exstas.

44. *Obrui parvo poteris paratu,*
ut quis arreptum iugularet haedum
aut ovem cultro teneram trucidet
gutture secto.

40. Así como en un navío la suciedad va acumulándose en el fondo infecto de la sentina, así todo cuanto es vicio ha confluido en Ingellus.

41. Por ello, considerando y temiendo que tu infamia sea de todos conocida, te quedarás postrado, confinado en los rincones de tu patria, en tu vergonzosa morada, aterido, lejos de la mirada de los guerreros ilustres.

42. Entonces, en tu infortunio, te arrancarás las barbas, perseguido por las burlas de las concubinas, mientras que las querellas de las cortesanas atronarán en tus oídos.

43. Mientras el miedo congele y paralice tu espíritu y no oses convertirte en el vengador de tu padre, todos te verán degenerado al extremo y semejante, en tu conducta, al esclavo.

44. Te podrán abatir sin gran esfuerzo, como al cabrito al que un hombre coge y degüella, o como el cordero al que se mata con el cuchillo cortándole la garganta.

45. *Ecce Suertingo genitus tyranno*
Dania post te potietur heres,
cuius ignavam retines sororem
foedere turpi.

46. *Dum gravem gemmis nitidamque cultu*
aureo gaudes celebrare nuptam,
nos dolor probro sociatus urit,
turpia questos.

47. *Quando te praeceps agitat voluptas,*
anxius nobis animus prioris
temporis formam revocat monetque
multa dolere.

48. *Nam secus quam tu scelus aestimamus*
hostium, quos nunc veneraris; unde
prisca noscenti facies molesta est
temporis huius.

45. He aquí que un hijo del usurpador Svertingus, después de ti, mandará en Dinamarca como heredero legítimo: en virtud de un pacto vergonzoso, ¡ya tienes junto a ti a su hermana, que no sirve para nada!

46. Mientras te complaces en cargar a tu mujer de piedras preciosas y en iluminarla con atavíos de oro, el dolor unido a la vergüenza nos aflige y nos hace gemir por tu conducta infame.

47. Cuando el placer te ciega y te conduce a las tinieblas, nuestro corazón lleno de angustia evoca el recuerdo de los bellos tiempos idos, y nos da mil motivos de sufrimiento.

48. Pues nosotros no vemos con los mismos ojos que tú el crimen de los enemigos a los que tratas con honor: para quien conoce las antiguas costumbres, es penoso el espectáculo del tiempo presente.

49. *Re magis nulla cuperem beari,*
si tui, Frotho, iuguli nocentes
debitas tanti sceleris viderem
pendere poenas.

49. ¡Frotho, yo no desearía mayor honor que ver cómo quienes te han degollado sufren el castigo que merece su crimen!

NOTAS

Prefacio

[1] Oscar Botto, "Origini e sviluppo dell'epica indiana", en *Atti del convegno internazionale sul tema: la poesia epica e la sua formazione,* Roma, Accademia dei Lincei, 1969, cuad. 139, 1970, pp. 655-677, utiliza la biografía hindú más reciente, pero ignora todavía el descubrimiento de Wikander y lo que se deriva de él. No es el único que lo ignora.

Primera parte

I. Starkaðr

[1] La *Gautrekssaga*, caps. 3-7, es citada en la edición de Wilhelm Ranisch, *Palaestra*, XI, 1900, pp. 11-34. Sobre esta saga véase Jan de Vries, *Altnordische Literaturgeschichte*, II, 1942, pp. 455-457. El poema *Vikarsbálkr* contiene 32 estrofas, que corresponden a las estrofas 6-37 de la saga. Se encuentra, con notas críticas y vocabulario, en Andreas Heusler y Wilhelm Ranisch, *Eddica Minora*, 1903, pp. 38-43; a pesar de estos autores (pp. xxx-xxxi), no hay razón decisiva para pensar que las estrofas 16-23 (21-28 de la saga) estén interpoladas. El principal texto conexo es *Hervararsaga ok Heiđreks konungs,* ed. por Jon Helgason, 1924, I, pp. 1-2, con variantes sin importancia en cuanto al relato. Acerca del folclor, o seudofolclor local de Starkađr (tumbas de Starkađr, etc.), véase el muy interesante artículo de Valter Jansson, "Medelpadssägnerna om Starkotter", en *Angermanland-Medelpad, Arsbok för Västernorrlands Läns Hembygdsförbund*, 1935, pp. 57-69, y también Arvid Enqvist, "Starkotters grav i Wattjom, Medelpad", en *Folkminnen och Folktankar,* XXIX, 1942, pp. i-ii; Daniel Aslund, "Tuna Socken", en *Det gamla Medelpad,* III, 1946, pp. 39-41 ("Starkodders saga berättad av. en 92-a˙rig ba˙tsman").

[2] Las *Gesta Danorum* están citadas en las divisiones de la edición de Jørgen Olrik y Hans Raeder, 1931. Sobre Saxo, véase la introducción de *La Saga de Hadingus,* 1953 (*Del mito a la novela,* FCE, México, 1973, introducción a la primera parte).

[3] Estos libros, con seguridad posteriores a los "libros históricos", X-XVI (de Harald el del Diente Azul, 936-986, a Knud, VI, 1182-1202), se supone que se habrían compuesto entre 1202 y 1216, en este orden: III, IV, V, VI, VII, II, I, VIII y IX.

[4] Se encontrará en el libro de Herrmann Schneider la bibliografía anterior, cuyo interés sólo es histórico. El viejo estudio de Johann Ludwig Uhland, por más que

sea muy naturalista, sigue siendo, por supuesto, uno de los más interesantes: *Der Mythus von Thôr nach nordischen Quellen,* 1836, reproducido en *Uhland's Schriften zur Geschichte der Dichtung und Sage,* VI, editado por Adelbert von Keller, 1868, pp. 101-110. También se obtendrán valiosas reflexiones de la obra de Karl Müllenhoff, *Deutsche Altertumskunde,* V (2ª ed., 1908, por Max Roediger), pp. 301-356; Gustav Neckel, *Beiträge zur Eddaforschung, mit Exkursen zur Heldensage*, 1908, pp. 351-358; Axel Olrik, *Danmarks Heltedigtning*, II, *Starkad den gamle og den yngre Skjoldungrække,* 1910, con la reseña, muy floja (sobre todo en la p. 80), de Andreas Heusler, en *Anzeiger für deutsches Altertum und deutsche Literatur,* XXXV, 3, 1911, pp. 169-183.

[5] Cap. 3, p. 12; *cf. Saga Heidreks konungs ins vitra,* ed. por Christopher Tolkien, 1960, apéndice ("U-Redaktion"), pp. 66-67.

[6] Caps. 3-6, pp. 13-27.

[7] Pp. 28-31.

[8] *"Álfhildr, móđir föđur Starkađs, kaus föđur at syni sínum hundvísan jötun heldr enn Ásaþór ok skapa ek þat Starkađi, at hann skal hvórki eiga son né dóttur, ok enda svó ætt sína."*

[9] *"Þat skapa ek honum, at hann skal lifa þrjá manzaldra."*

[10] *"Hann skal vinna níđingsverk á hverjum mannzaldri."* El tema de los tres *níđingsverk* ha sido transpuesto sobre la espada Tyrfingr y sobre su poseedor, Svafrlámi, en la *Hervararsaga* (véase p. 397, n. 1), 2, p. 3.

[11] *"Nú gef ek bik Óđni."*

[12] Pp. 31-34.

[13] Saxo no ha comprendido la escena, en dos tiempos, del sacrificio; véase *Heur et malheur du guerrier*, 1969, p. 85, y notas 3 y 4.

[14] Estrofas 31-32 (36-37 de la saga):

31. *Séa þikkjask beir / á sjálfum mér / jötunkuml / átta handa, // er Hlorriđi / fyr hamar norđan / Hergríms bana /höndum rænti.*
32. *Hlæja menn / er mik séa / ljótan skolt / langa trjónu // hár úlfgrátt / hangar tjálgur / hrjúfan háls / húđ jótrađa.*

31. "[…] ellos [los suecos, entre los cuales se ha refugiado Starkađr] piensan ver en mí mismo la marca del gigante de ocho brazos, cuando Hlorriđi [Þórr] despojó de sus brazos al asesino de Hergrimr." 32. "Los hombres ríen cuando me ven, con mi feo espinazo, larga cara, cabellos gris lobo, brazos colgantes, cuello cosido, piel rugosa." *Cf.* Wilhelm Ranisch, en su introducción a la *Gautrekssaga* (véase p. 397, n. 1), p. xcvii. "*Die Mannen der Schwedenkönige wollen bei Starkađr noch Zeichen der riesigen Abstammung, Ansätze zu acht Armen, entdecken, wie sie jener ältere Starkađr, der Hergrímstöter, bessas*"; Paul Herrmann, *Kommentar*, p. 423: "*Wie ein Kainzeichen trägt*

er die Male der riesischen Abkunft an seinem Leibe, die Stümpfe der acht Arme, die Thor seinem Grossvater abhieb, den wilden Blick, die Wolfschnauze".

[15] Ernst Albin Kock, *Den norsk-isländska Skaldedigtningen,* 1946, I, p. 71:

leggi brautz Leiknar,
lamđir Þrívalda,
steypđir Starkeđi,
stétt of Gjölp dauđa.

[16] Véase pp. 21-27.

[17] *La saga de Hadingus*, 1956 [*Del mito a la novela,* FCE, México, 1973], caps. VI ("La primera digresión mitológica: gigantes, dioses Ases y dioses Vanes") y VII ("La segunda digresión mitológica: la guerra de los Ases y los Vanes").

[18] Lo que sigue es la rectificación de mis proposiciones anteriores (*cf.* pp. 24-25), anunciada en *Heur et malheur du guerrier,* 1969, p. 78, n. 1 (*cf.* p. 88, n. 2).

[19] Estrofa 26 (31 de la saga).

[20] *Cunctante vero Frothone seque cum amicis super dando responso collocuturum dicente, supervenit Starcatherus piratica iam regressus; qui ex hoc maxime provocationis habitum reprehendit, quod diceret regibus non nisi in compares arma congruere eademque adversum populares capienda non esse; per se vero tamquam obscuriore loco natum pugnam rectius ministrandam exsistere.*

[21] Se sabe que una fórmula antigua de este episodio ha inspirado un hermoso pasaje de *Beowulf,* en una fabulación muy distinta, vv. 4014-4133.

[22] El texto completo y la traducción de estas invectivas se dan más adelante, en el apéndice II.

[23] *Nemo mei curam celebrat, nec in agmine quisquam*
solamen veterano adhibet, nisi forsan Hatherus
adsit et infracti rebus succurrat amici.
Ille, semel quemcumque pio dignatur amore
integer incepti studio constanter eodem
prosequitur primosque timet pervellere nexus.
Ille etiam bello meritis bene praemia crebro
digna refert animosque colit, largitur honorem
fortibus et claros donis veneratur amicos.
Spargit opes laudisque suae cumulare nitorem
dapsilitate studet multos superare potentes.
Nec minor ad Martem pietatem viribus aequat,
belligerare celer, labi piger, edere pugnam
promptus et urgenti tergum dare nescius hosti.

[24] *Quippe operam clari mens percussoris adoptat,*
horret ab ignava fatum deposcere dextra.

[25] *Mors optima tunc est,*
cum petitur, vitaeque piget, cum funus amatur,
nec miseros casus incommoda proroget aetas.

[26] *[…] praefatusque, quod, si peracta caede ante cadaveris lapsum caput ac truncum medius intersiliret, armis innocuus redderetur.*

[27] *Igitur Hatherus, adacto vegete gladio, senem capite demutilavit. Quod corpori avulsum impactumque terrae glebam morsu carpsisse fertur, ferocitatem animi moribundi oris atrocitate declarans. Percussor tamen, promissis fraudem subesse veritus, saltu non incautus abstinuit. Quem si temere peregisset, forte lapsi cadaveris ictu obrutus occisi senis poenas proprio funere persolvisset.*

[28] Véase mi libro *Légendes sur les Nartes*, 1930, núm. 21, pp. 77-83 (seis variantes); también, *Le Livre des héros*, 1965, pp. 89-94.

[29] Y esto nos lleva también a otro tema mágico: pasar entre las partes separadas de un cadáver es eficaz (purificación; adquisición de privilegios). Olivier Masson, "A propos d'un rituel hittite pour la lustration d'une armée: le rite de purification par le passage entre les deux parties d'une victime", en *Revue de l'histoire des religions*, CXXXVII, 1950, pp. 1-25.

[30] Jan de Vries, *Altnordisches etymologisches Wörterbuch,* 1961, pp. 278-279; véase islandés, *höđ,* "combate"; alto alemán, *hadu;* inglés, *heađu;* irlandés, *cath,* "combate" (galo, *Catu-riges*); tracio, Κατυ-, etcétera.

[31] *Los dioses de los germanos,* Siglo XXI, México, 1973, cap. III ("El drama del mundo. Baldr, Höđr, Loki"); *Mythe et Épopée,* I, 1968, pp. 222-230.

[32] Jan de Vries, *op. cit.,* pp. 544 y *ss.* Véase *starkr,* escribe: "Dazu PN *Starkađr,* ält. *Störkuđr (<S̰tark-höđr);* franco, *Starchildis*, *Starkfrid;* inglés antiguo, *Starkwulf*; tardío, *Starcolf*". Como segundo término del vocablo compuesto, **hađu*R da, o bien -*(h) uđr* (*Niđuđr* "der grimmige Krieger" = véase alto alemán, *Nïdhad*, véase inglés, *Niđhad*; *Dörruđr* "der Speerkämpfer"), o bien -*(h) adr (Andađr)* "der Gegner", **Anda-hađu*R, al lado de *Anduđr*, *Önduđr*. *Cf.* Birger Nerman, *Studier över Svärges hedna Litteratur*, 1913, pp. 108-109.

[33] Véase "Høtherus et Balderus", en *Beiträge zur Geschichte der deutschen Sprache und Litteratur,* núm. 83, 1962, pp. 259-270; reestructurado como apéndice III en *Del mito a la novela,* FCE, México, 1973.

[34] Citado en pp. 24-25; el texto que se ha traducido aquí está en la p. 296 del artículo.

II. Śiśupāla

[1] El episodio de Śiśupāla ocupa las secciones 36-45 (edición de Calcuta, *Ślokas* 1307-1627), 33-42 (edición de Poona) del segundo libro *(Sabhāparvan).* Para los efectos de

nuestro estudio no hay nada interesante en el tardío poema de Māgha; véase *Bālamāgha, Māgha's Śiśupālavadha im Auszuge, bearbeitet von Carl Cappeller,* 1915, y *Māgha's Śiśupālavadha, ins Deutsche übertragen von E. Hultzsch,* 1926. Sobre los relatos puráṇicos (sobre todo en el *Bhāvagata Purāṇa*), véase V. R. Ramachandra Dikshitar, *The Purāṇa Index,* III, 1955, p. 423, véase "Śiśupāla".

2 Edward W. Hopkins, *Epic Mythology,* 1915, pp. 51 y 211.

3 Esta frase no pretende resolver en definitiva el inmenso cúmulo de problemas que plantea el personaje de Kṛṣṇa en el *Mahābhārata*. En mi sentir, ciertamente, mucho de lo que allí se dice de él se explica suficientemente como transposición de la mitología de un Viṣṇu arcaico, transposición que tiene la misma forma y el mismo alcance que la que ha producido los Pāṇḍava a partir de una lista arcaica de los dioses funcionaleṣ Pero, por supuesto, Kṛṣṇa no es sólo eso. Aquí, basta con que la equivalencia Kṛṣṇā-Viṣṇu sea explícitamente declarada en el transcurso del episodio.

4 Véase pp. 97-109.

5 *eṣa te nṛpate putraḥ s´rīmān jāto balādhikaḥ*
tasmād asmān na bhetavyam avyagraḥ pāhi vai s´is´um.
na ca vai tasya mṛtyus tvam̦ na kālaḥ pratyupasthitaḥ
mṛtyur hantā 'sya śastren̦a sa cotpanno narādhipa.

En el segundo verso, *pāhi vai* (Calcuta), *pālyatām* (Poona); en el tercero, *mṛtyus tvam* (Poona), *mṛtyur vai* (Calcuta).

6 *yenedam īritaṃ vākyaṃ mamaitaṃ* [P.: *mamaiva*] *tanayaṃ prati*
prāṇjalis taṃ namasyāmi bravītu sa punar vacaḥ
< *yaṭhātaṭhyena bḥagavān devo vā yadi vetaraḥ* >
śrotum iccḥāmi putrasya ko 'sya mṛtyur bḥaviṣyati.

La edición de Poona rechaza, con razón, el primer verso del segundo *śloka.*

7 *yasyotsaṅge* [P.: *yeno-*] *gṛḥītasya bhujāb abhyadhikāv ubhau*
patiṣyatah kṣititale pañcaśīrṣāv ivoragau
tṛtīyam etad bālasya lalāṭasthaṃ tu locanam
nimañjiṣyati [= P.; Calcuta: *nimajj-*] *yaṃ diṛṣṭvā so 'sya mṛtyur bhaviṣyati.*

8 *nyastamātrasya tasyāṅke bhujāv abyadhikāv ubhau*
petatus tac ca nayanaṃ nimamañja [= P.; Calcuta: *nyamajjata*] *lalāṭajam.*

9 *śiśupālasyāparādhān kṣamethās tvaṃ mahābala*.

10 *aparādhaśataṃ kṣāmyaṃ mayā hy asya pitṛśvasaḥ*
putrasya te vadhārhāṇāṃ mā tvaṃ śoke manaḥkṛthāḥ.

[11] Edward W. Hopkins, *op. cit.,* pp. 220-221.

[12] *Śloka* 1497, véase p. 395, n. 5 *(pāhi* o *pālyatām; śiśum).*

[13] Véanse p. 395, n. 2, y antes pp. 97-109.

[14] *Original Sanskrit Texts*, IV, pp. 170-180.

[15] *Mythe et Épopée,* I, 1968, pp. 213-222.

[16] *taṃ sa rājā jarāsandhaṃ saṃśritya kila sarvaśaḥ*
rājan senāpatir jātaḥ śiśupālaḥ pratapavān.

En el primer verso, la edición de Poona no nombra a Jarāsandha (lo sustituye el vocativo *mahāprājña*), pero este nombre figura en el verso precedente y es precisamente a él a quien designa *tam*.

[17] *prāgjyotiṣapuraṃ yātān asmān jñātvā nṛśaṃsakṛt*
adahad dvārakām eṣa svasrīyaḥ san narādhipāḥ.
krīḍatto bhojarājanyān eṣa raivatake girau
hatvā baddhvā ca tān sarvān upāyāt svapuraṃ purā.
aśvamedhe hayaṃ medhyam utsṛṣṭaṃ rakṣibhir vṛtam
pitur me yajñavighnārtham aharat pāpaniścayaḥ.
sauvīrān pratipattau ca babhror eṣa yaśasvinaḥ
bhāryām abhyaharan mohād akāmāṃ tām ito gatām.
eṣa māyāpraticchannaḥ kārūṣarthe tapasviním
jahāra bhadrāṃ vaiśalīṃ mātulasya nṛśaṃsavat.
pitṛsvasuḥ kṛte duḥkhaṃ sumahan marṣayāmy aham
diṣṭyā tv idaṃ sarvarājñāṃ saṃnidhāv adya vartate.
paśyanti hi bhavanto 'dya mayy atīva vyatikramam
kṛtāni tu parokṣaṃ me yāni tāni nibodhata.

Tal es el texto de la edición de Poona. En el tercer verso, la edición de Calcuta escribe *bhojarājasya;* en el séptimo, *pratiyātāñca* y *tapasvinaḥ*.

[18] *nāyam arhati vārṣṇayas tiṣ ṭhatsv iha mahātmasu*
mahīpatiṣu kauravya rājavat pārthivārhaṇam.

[19] *Ślokas* 1355-1358, 1365-1366 (texto de la edición de Poona):

utha vā 'py arcanīyo 'yaṃ yuṣmabhir vṛṣṇipuṃgavaḥ
kiṃ rājabhir ihānītair avamānāya bharata.
vayaṃ tu na bhayād asya kaunteyasya mahātmanaḥ
prayacchāmaḥ kārān sarve na lobhān na ca sāntvanāt.
asya dharmapravṛttasya pārthivatvaṃ cikīrṣataḥ
kārān asmai prayacchāmaḥ so 'yam asmān na manyate.
kim anyad avamānād dhi yad imaṃ rājasaṃsadi
aprāptalakṣaṇaṃ kṛṣṇam arghenārcitavān asi.

[…]
na tvayaṃ pārdivendrāṇām apamānaḥ prayujyate
tvām eva kuravo vyaktaṃ pralambhante janārdana.
klībe dārakriyā yādṛg andhe vā rūpadarśanam
arājño rājavat pūjā tathā te madhusūdana.

[20] *Ślokas* 1384-1387. La edición de Poona suprime acertadamente el primer verso, que introduce a los *vaiśya* y a los *śūdra* en el asunto.

[21] *paśya cemān mahīpalāṃs tvat te vṛddhatarān bahūn*
mṛṣyante cārhaṇāṃ kṛṣṇe tadvat tvaṃ kṣantum arhasi.

[22] *sarvān sarvātmanā tāta netukāmo yamakṣayam.*

[23] *vibhīṣikābhir bahvībhir bhīṣayan sarvapārthivān*
na vyapatrapase kasmād vṛddhaḥ san kulapāṃśanaḥ.

[24] *śalyādīn api kasmāt tvaṃ na stauṣi vasudhādhipān*
stavayā yadi te buddhir vartate bhīṣma sarvadā.

[25] *evamādi tataḥ sarve sahitās te narādhipāḥ*
vāsudevavacaḥ śtrutvā cedirājaṃ vyagarhayan.

[26] *rājanaḥ sarva evaite prītyā 'smān samupāgatāḥ.*

[27] *kṣama vā yadi te śraddhā mā vā kṛṣṇa mama kṣama*
kruddhād vāpi prasannād vā kiṃ me tvatto bhaviṣyati.

[28] *‹ śṛṇvantu me mahīpālā yenaitat kṣamitaṃ mayā*
aparādhaśataṃ ksāmyaṃ mātur asyaiva yācane.
dattaṃ mayā yācitaṃ ca tad vai pūrṇaṃ hi pārthivāḥ
adhunā badhayiṣyāmi paśyantāṃ vo mahīkṣitām.
evam uktvā yaduśreṣ thaś cedirājasya tatkṣaṇāt ›
vyapāharac chiraḥ kruddhaś cakreṇāmitrakarṣanaḥ.
sa papāta mahābāhur vajrāhata ivācalaḥ.
tataś cedipater dehāt tejo 'griaṃ dadṛśur nṛpāḥ
utpatantaṃ mahārāja gaganād iva bhāskaram.
tataḥ kamalapatrākṣaṃ kṛṣṇaṃ lokanamaskṛtam
vavande tat tadā tejo viveśa ca narādhipa
tad adbhutam amaryanta dṛṣṛvā sarve mahīkṣitaḥ
yad viveśa mahābāhuṃ tat tejah puruṣottamam.
anabhre pravavarṣa dyauḥ papāta jvalitāśaniḥ
kṛṣṇena nihate caidye cacāla ca vasundharā.
tataḥ kecin mahīpālā nābruvaṃs tatra kiñcana…

La edición de Poona rechaza el fin del discurso de Kṛṣṇa y el verso que sigue a éste.

[29] Algunos reyes, por cierto —prosigue el texto (vv. 1590-1591)—, manifiestan su cólera apretando los puños y mordiéndose los labios; pero no actúan, prevalece la aprobación y todo se apacigua inmediatamente.

[30] *eṣa hy asya mahābāhus tejoṃśaś ca harer dhruvam*
tam eva punar ādātum icchaty uta tathā vibhuḥ.
yenaiṣa kuruśardūla śardūla iva cedirāṭ
garjaty atīva durbuddhiḥ sarvān asmān acintayan.

[31] IV, 15, 1-5.

III. Starkaðr y Śiśupāla

[1] *Los dioses de los germanos,* Siglo XXI, México, 1973, cap. I; *Mythe et Épopée,* I, p. 288 y n. 1.

[2] Otro de los elementos de Śiva, Śarva (himnos importantes en el *Atharva-Veda*), es indoiranio. Que otros elementos hayan llegado de la civilización de Mojenjo Daro quizá sea posible, aunque se encuentran en ese expediente más afirmaciones entusiastas que pruebas; véase, en última instancia, Asko Parpola, Seppo Koskenniemi, Simo Parpola, Pentti Aalto, *Decipherment of the Proto-Dravidian Inscriptions of the Indus Civilization,* 1969, pp. 5-6 y n. 10-21; *Progress in the Decipherment of the Proto-Dravidian Indus Script,* 1969, pp. 9-11, 15-18 (y 18-20, ¡Kṛṣṇa!) y n. 9-22, 23-50. Véase p. 399, n. 7.

[3] Edward W. Hopkins, *Epic Mythology,* 1915, p. 211.

[4] *Mythologie des Indous, travaillée par Mme. La Chnesse de Polier, sur des manuscrits authentiques apportés de l'Inde par feu M. le Colonel de Polier, membre de la Société Asiatique de Calcutta,* Roudolstadt y París, 1809, 2 vols. (Véase el apéndice I.)

El coronel había recogido el material hacia 1780, de labios de un Pandit, Rāmacandra ("Ramtchund"); su prima lo presentó en forma de una exposición de Ramtchund, donde intercaló juiciosas preguntas u observaciones de su alumno; véase *Mythe et Épopée,* I, pp. 42-44. El pasaje que aquí se cita está en el primer volumen, pp. 221-223; yo me he limitado a civilizar la salvaje ortografía de la canonesa.

[5] *Mythe et Épopée,* I, pp. 208-245.

[6] "Viṣṇu et les Marút à travers la réforme zoroastrienne", en *Journal asiatique,* CCXLII, 1953, pp. 1-25.

[7] *Rudra, Untersuchungen zum altindischen Glauben und Kultus,* 1922; *La religion romaine archaïque,* 1966, pp. 406-407.

[8] *Los dioses de los germanos,* Siglo XXI, México, 1973, cap. II.

[9] *Cf.* "La *Rigsþula* et la structure sociale indo-européenne", en *Revue de l'histoire des religions",* núm. 154, 1958, pp. 1-9.

[10] Jakob Wilhelm Hauer, *Der Vrātya, Untersuchungen über nichtbrahmanische Religion Altindiens,* I, 1927, pp. 189-240 ("Die Vrātya als śivaitische Bacchanten"); Rudolf Otto, *Gottheit und Gottheiten der Arier,* 1932, pp. 58-60: Jan de Vries, *Altergermanische Religionsgeschichte,* 1957, pp. 95-96.

[11] *Cf.* "Le noyé et le pendu", apéndice I de *La saga de Hadingus,* 1953, pp. 135-159, reproducido en *Del mito a la novela,* FCE, México, 1973.

[12] Véase *Loki*, 1948; traducción al alemán, 1959.

[13] *Skáldskaparmál,* 25 (*Edda Snorra Sturlusonar,* ed. por Finnur Jonssonn, 1931, pp. 100-103); *Heur et malheur du guerrier,* 1969, pp. 141-145.

[14] Vol. I (véase p. 398, n. 4), pp. 221-223.

[15] *Gylfaginning*, 26 (*Edda Snorra,* ed. por F. Jonsson, pp. 45-47); véase Jan de Vries, *Altergermanische Religionsgeschichte*², II, 1957, pp. 63-64, y Mircea Eliade, *El chamanismo y las técnicas arcaicas del éxtasis,* FCE, México, 1982, pp. 296-300, n. 3 (acerca del caballo Sleipnir), pp. 359-361 (acerca de los caballos de ocho patas en Siberia, Japón, etc.). Fuera de Starkaðr, Sleipnir es, en los mitos escandinavos, el único ejemplo de un ser provisto de un número anormal de miembros.

[16] *Del mito a la novela,* FCE, México, 1973, introducción al apéndice II ("Gram").

[17] Por no mencionar sino las correspondencias entre el *rājan* védico y el *rēg*- romano, véase *La religion romaine archaïque,* 1966, pp. 225-229 (el *aśvamedha* y el Caballo de Octubre), pp. 557-559 (el rey, el brahmán y los *flamines* mayores).

IV. Jarāsandha

[1] *Mahābhārata,* I, 14-19 (edición de Calcuta, *ślokas* 559-767), 13-17 (edición de Poona).

[2] Véase p. 396, n. 16. Evoquemos la réplica del mariscal Joffre, a quien algunos le negaban el mérito de la victoria en la batalla del Marne: "¿No se sabe quién ha ganado la batalla? ¡Pues yo sé bien quién la habría perdido!"

[3] *tena ruddhā hi rājānaḥ sarve jītvā girivraje*
kandarāyāṃ girīndrasya siṃheneva mahādvipāḥ.

Edición de Calcuta: *kandare parvatendrasya.*

[4] *ārādhya hi mahādevaṃ nirjitās tena pārthivāḥ.*

[5] *prokṣitānāṃ pramṛṣṭānāṃ rājñāṃ paśupater gṛhe*
paśūnām iva kā prītir jīvite bharatarṣabha.

[…]
sadaṣītiḥ samānītāḥ śeṣā rājaṃś caturdaśa
jarāsandhena rājānaḥ tataḥ krūraṃ prapatsyate
[ed. de Calcuta: *pravartsyate*]

6 *jayed yaś ca jarāsandhaṃ sa samrāṭ niyataṃ bhavet.*

7 *tayoś cakāra samayaṃ mithaḥ sa puruṣarṣabhaḥ*
nātivartiṣya ity evaṃ patnībhyāṃ saṃnidhau tadā.

8 *eṣa rudraṃ mahādevaṃ tripurāntakaraṃ haram*
sarvalokeṣv atibalo sākṣād drakṣyati māgadhah

9 *Mahābhārata,* II, 20-24 (ed. de Calcuta, *ślokas* 768-982), 18-22 (ed. de Poona).

10 *taj rājñaḥ saṃnigṛhya tvaṃ rudrāyopajihīrṣasi*
asmāṃs tad enopagacchet tvayā bārhadrada kṛtam.
vayaṃ hi śaktā dharmasya rakṣaṇe dharmacāriṇaḥ.
manuṣyāṇāṃ samālambho na ca dṛṣṭaḥ kadācana.
sa kathaṃ mānuṣair devaṃ yaṣṭum icchasi śaṅkaram
savarṇo hi savarṇānāṃ paśusañjñaṃ kariṣyasi.
[…]
mumukṣamānās tvattaś ca na vayaṃ brāhmaṇā dhruvam
sáurir asmi hṛṣīkeśo nṛvīrau pāṇḍavāv imau.
tvām āhvayāmahe rājan sthiro yudhyasva māgadha
muñca vā nṛpatīn sarvān gaccha vā tvaṃ yamakṣayam.

En la edición de Poona, la amenaza final es más cortés: *mā gamas tvam*…

11 *devatārtham upākṛtya rājñah kṛṣṇa kathaṃ bhayāt*
aham adya vimuñceyaṃ kṣātraṃ vratam anusmaran.

12 *evam uktas tadā bhīmo jarāsandham arindama*
utkṣipya bhrāmayām āsa balavantaṃ mahābalaḥ.
bhrāmayitvā śataguṇaṃ jānubhyām bharatarṣabha
babhañja pṛṣṭhaṃ saṃkṣipya niṣpiṣya vinanāda ca.
‹kare gṛhītvā caraṇaṃ dvedhā cakre mahābalaḥ.›
tasya niṣpiṣyamāṇasya pāṇḍavasya ca garjatah
abhavat tumulo nādaḥ sarvaprāṇibhayaṅkaraḥ.

La edición de Poona rechaza el último verso; da *bhujabhyām* ("brazos") en el tercero y *pṛṣṭhe* en el cuarto.

13 Véase pp. 291-293.

[14] Véase pp. 367-370.

[15] *Idées romaines,* 1969, pp. 56-57.

[16] “Le dieu scandinave Víđarr”, en *Revue de l’histoire des religions,* CCXVIII, 1965, pp. 1-13; *Mythe et Épopée,* I, pp. 230-237.

V. La mujer y los antecedentes

[1] Véase la exposición del descubrimiento de Stig Wikander, *Mythe et Épopée*, I, p. 46 y n. 1, 53-65, 103-109.

[2] *Ibid.,* pp. 110-117.

[3] *Mahābhārata,* I, 1571-1574; los últimos versos son:

rukmiṇyām asya mūḍhhasya prārdanāsīn mumūrṣataḥ
na ca tāṃ prāptavāṃ mūḍhaḥ śūdro vedaśrutiṃ yathā.

[4]

matpūrvāṃ rukmiṇīṃ kr̥ṣṇa saṃsatsu parikīrtayan
viśeṣataḥ pārthiveṣu vrīḍāṃ na kuruṣe katham.
manyamāno hi kaḥ satsu puruṣaḥ parikīrtayet
anyapūrvāṃ striyaṃ jātu tvadanyo madhusūdana.
kṣama vā yadi te śraddhā mā vā kr̥ṣṇa mama kṣama
kruddhād vāpi prasannād vā kiṃ mā tvatto bhaviṣyati.

[5] Véase p. 28.

[6] Véase p. 29.

[7] *Aspects de la fonction guerrière,* 1956, pp. 91-92; *Heur et malheur du guerrier*, 1969, p. 87.

[8] Véase p. 398, n. 4. Este pasaje está en el tomo I, pp. 292-294.

[9] *Mythes et dieux des Germains,* pp. 61-62; K. A. Eckhardt, *Irdische Unsterblichkeit, germanischer Glaube an die Wiederverkörperung in der Sippe,* 1937.

VI. Heracles

[1] *Heur et malheur du guerrier,* pp. 89-90. Para la sistematización de la *Biblioteca* del seudo-Apolodoro (II, 4, 8-7,7), véase *ibid.,* p. 94, n. 1.

[2] Véase pp. 21-27.

[3] *Mythe et Épopée,* I, pp. 580-586.

[4] “Héraclès, héros pythagoricien”, en *Revue de l’histoire des religions,* núm. 158, 1960, pp. 21-53, con una bibliografía muy abundante.

Balance general

[1] *Kommentar,* pp. 479-481.

[2] Pp. 182-190.

[3] *Mythe et Épopée,* I, pp. 208-240.

[4] *La Religion romaine archaïque,* 1966, pp. 78-84; *Mythe et Épopée,* I, pp. 288-290.

[5] *Loki*, 1948, pp. 97-106 (edición alemana, 1959, pp. 67-74).

[6] "Från Bråvalla till Kurukshetra", en *Arkiv för Nordisk Filologi,* núm. 74, 1960, pp. 183-193; *cf. Mythe et Épopée,* I, pp. 255-257.

Segunda parte

Introducción

[1] *Heur et malheur du guerrier,* 1969, pp. 19-33.

[2] *Ibid.,* p. 31 (*Vidēvdāt,* 20, 1-4).

[3] *Ibid.,* p. 24 (*Dēnkart,* VII, 1, 27, Marijan Molé, *La légende de Zoroastre selon les textes pehlevis,* 1967, p. 8). Acerca del Dēnkart, véase Jean-Pierre de Menasce, *Une encyclopédie mazdéenne, le Dēnkart* (conferencias R. Katrak), *Bibl. de l'École des Hautes Études, Sciences Religieuses,* vol. LXIX, 1958.

[4] Cap. 43 (trad. de Hermann Zotenberg, I, p. 119).

[5] *Heur et malheur du guerrier,* pp. 30-31.

[6] *Ibid.,* p. 31 (*R̥gVeda,* VIII, 47).

[7] "Pāṇḍavasagan och Mahābhāratas mytiska förutsättningar", en *Religion och Bibel,* VI, 1947, pp. 27-39, sobre todo la p. 34.

[8] "Deux notes sur le *Rāmāyaṇa*", en *Collection Latomus,* XLV *(Hommages à Georges Dumézil),* 1960, 1, pp. 141-147: "L'initiation guerrière de Rāma et celle de Rustam". En *Die arische Periode,* 1887, p. 264, F. von Spiegel había manifestado que, en el *ViṣṇuPurāṇa* y en el *Rāmāyaṇa,* Kr̥śāśva es el marido de dos "victorias", Jayā y Vijayā, hijas de Prajāpati, con las cuales él engendra a las *śastradevatāḥ,* "las divinidades de las armas", cien en total (cincuenta con cada una de sus mujeres).

[9] *Rāmāyaṇa,* I, 21, 13-14.

[10] *Ibid.,* I, 27, 10.

[11] Art. citado, pp. 142-145; *Le Livre des Rois,* ed. y trad. por Jules Mohl, I, 1838, pp. 442- 446 (trad., 443-447, en la sección 10, "Guershasp"). Estos versos no se encuentran en la edición crítica rusa, E. É. Bertel's, *Firdousī Šāxnāme, kritičeskij tekst* (siete volúmenes publicados desde 1960); el episodio está en el tomo II, p. 52.

[12] Vv. 82-83, Mohl, p. 447.

[13] Vv. 84-87, *ibid.*

[14] *zi garšāsp i yal mānd-a bud yādgār*
pidar tā pidar tā bi sām i savār

[15] M. M. Dj. Moinfar, quien remite a su *Vocabulaire arabe dans le Livre des Rois de Firdousi,* Wiesbaden, 1970, p. 41, me señala que la palabra *karīm-ăn* es el plural del árabe *karīm,* "generoso", y que por error se tomó por un nombre propio que designa al padre de Narīmān, en Wolff, en la edición rusa (índice), en el artículo de Molé, etcétera.

[16] Hildegard Lewy, "The Babylonian Background of the Kay Kaus Legend", en *Archiv Orientální,* XVII, 1949, pp. 28-109, que reduce arbitrariamente toda la leyenda de este rey a unas cuantas características (algunas secundarias, otras deformadas), ha pretendido derivarla de "acontecimientos" del reinado del rey de Babilonia Nabu-nāīd (Nabónido) y no se ha contenido para mezclar a Cambises en este asunto.

[17] Stig Wikander, "Sur le fonds commun indo-iranien des épopées de la Perse et de l'Inde", en *La Nouvelle Clio,* núm. 2, [1949]-1950, pp. 310-329.

[18] "Les types du premier homme et du premier roi dans l'histoire légendaire des Iraniens", en *Archives Orientales,* publicados por J.-A. Lundell, XIV, I (1917), II (1934).

[19] *Les Types du premier homme…,* I, p. 3.

[20] P. 30.

[21] P. 46 de "Some remarks on the Transmission of the Kayanian Heroic Cycle", en *Serta Cantabrigiensia,* 1954, pp. 45-52. Del lado de India, recuerdo al lector un pasaje de Jarl Charpentier en uno de sus artículos más objetables, "Indra, ein Versuch der Aufklärung", en *Le Monde Oriental,* XXV, 1931, p. 24: "Auch scheinen mir gawisse Personen in der Umgebung Indras wie *Kutsa* —zu dem sich in der vorhandenen altiranischen Überlieferung kein Gegenstück findet— oder *Kavi Uśanas (Uśanas Kāvya)* —der dem avestischen *Kava Usa* entspricht— ganz bestimmt die Spuren eines einstigen menschlichen Daseins an sich zu tragen".

I. 1887-1939

[1] Albert Debrunner y Jacob Wackernagel, *Altindische Grammatik,* III, 1930, p. 285: "Sonderbar ist die Flexion von *uśánā-,* (ursprünglich abstraktes Fem. auf *a-,* wovon ISg. adv. v. *uśánā,* 'begierig, eilig', J. Schmidt KZ 26, 402 A? oder ursprünglich *n*-Stamm **uśanan-* davon haplologisch Dat. **uśan[an]e*?) Name eines Wisen der Vorzeit: v. NSg. *uśánā,* ASg. -*ām* 10.40, 7b (und AV. 4.29, 6b, wo Paipp. *uśánam*), DSg. -*e* (wie von *ā*-Wurzel) RV 6.20, 11b, LSg. -*e* (wie von *a*-Stamm) 1.51, 11a. JB. 1, 130, S. kl. Stamm *uśanas-* mit NSg. *uśánā,* wie auch P. 7.1, 94 fordert (aber ep. *uśanāḥ*); s. auch § 150 a

A; für den VSg. stellt Kāś. zu P. 7.1, 94 *uśanāḥ* (vom St. *uśanas*-) oder *uśanan* (vom NSg. *uśanā;* Benfey Gött Abh. 17, 85) oder *uśana* (nach den *a*-Stämmen) zur Wahl".

[2]
kádarthā na ā́ gr̥hám
ā́ jagmathuḥ parākā́d
diváś ca gmáś ca mártyam.

[3] *Eranische Alterthumskunde,* I *(Geographie, Ethnographie und älteste Geschichte),* p. 441.

[4] Pp. 281-287.

[5] Pp. 166-170.

[6] *Annuaire du Collège de France,* 1954, pp. 241 y 242.

[7] *Les Kayanides,* p. 28, n. 2.

[8] "Kāvya Uçan", en *Mélanges de linguistique offerts à Charles Bally,* pp. 209-214; seguido de un segundo estudio, "Der Welt-Ei-Mythos im Rig Veda", pp. 214-220.

[9] Art. cit., pp. 211-214.

II. La novela de Kāvya Uśanas

[1] I, 75-85 (edición de Calcuta, ślokas 3183-3534), 71-81 (edición de Poona). Utilizo la palabra "novela" sin prejuzgar la forma literaria. J. A. B. van Buitenen piensa que, según el texto del *Mahābhārata,* este pasaje tiene una composición escénica (abundancia de diálogos, fácil estructuración en actos y en escenas…).

[2] *Ślokas* 3189-3193:

tatra devā nijaghnur yān dānavān yudhi saṃgatān
tān punar jīvayām āsa kāvyo vidyābalāśrayāt
tatas te punar utthāya yodhayāṃ cakrire surān.
asurās tu nijaghnur yān surān samaramūrdhani
na tān samjīvayāṃ āsa br̥haspatir udāradhīḥ.
na hi veda sa tāṃ vidyāṃ yāṃ kāvyo veda vīryavān
saṃjīvinīṃ tato devā viṣādam agaman param.
te tu devā bhayodvignāḥ kāvyād uśanasas tadā
ūcuḥ kacham upāgamya jyeṣṭhaṃ putraṃ br̥haspateḥ.

[3] El lector recordará que hay que pronunciar este nombre como *"Katcha*". Véase pp. 15-16.

[4] *Śloka* 3198:

śīladākṣiṇyamādhuryair ācāreṇa damena ca
devayānyāṃ hi tuṣṭāyāṃ vidyāṃ tāṃ prāpsyasi dhruvam.

[5] *Ślokas* 3201-3202:

ṛṣer aṅgirasaḥ pautraṃ putraṃ sākṣād bṛhaspateḥ
nāmnā kacam iti khyātaṃ śiṣyaṃ gṛhṇātu māṃ bhavān.
bramacharyaṃ cariṣyāmi tvayy ahaṃ paramaṃ gurau
anumanyasva māṃ brahman sahasraṃ parivatsarān.

[6] *Śloka* 3203:

kaca sukhāgataṃ te' stu pratigṛhṇāmi te vacaḥ
arcayiṣye 'ham arcyaṃ tvāṃ arcito 'stu bṛhaspatiḥ.

[7] *Ślokas* 3210-3214:

gā rakṣantaṃ vane dṛṣṭvā rahasy ekam amarṣitāḥ
jaghnur bṛhaspater dveṣād vidyārakṣārtham eva ca
hatvā śālāvṛkebhyaś ca prāyacchaṃs tilaśaḥ kṛtam.
tato gāvo nivṛttās tā agopāḥ svaṃ niveśanam
tā dṛṣṭvā rahitā gās tu kacenābhyāgatā vanāt
uvāca vacanaṃ kāle devayāni atha bhārata.
ahūtaṃ cāgnihotraṃ te sūryaś cāstaṃ gataḥ prabho
agopāś cāgatā gāvaḥ kacas tāta na dṛśyate.
vyaktaṃ hato mṛto vāpi kacas tāta bhaviṣyati
taṃ vinā na ca jīveyaṃ kacaṃ satyaṃ bravīmi te.

[8] *Ślokas* 3215-3216:

ayam ehīti śabdena mṛtaṃ saṃjīvayāmy aham.
tataḥ saṃjīvanīṃ vidyāṃ prayujya kacam āhvayat
āhūtah prādhur kaco 'riṣṭo 'tha vidyayā
bhittvā bhittvā śarīrāṇi vṛkāṇāṃ sa viniṣpatat.

[9] *Ślokas* 3225-3226:

tato dvitīyam hatvā taṃ dagdhvā kṛtvā ca cūrṇaśaḥ
prāyacchan brāhmaṇāyaiva surāyām asurās tadā.
devayāni ada bhūyo 'pi vākyaṃ pitaram abravīt.
puṣpāhāraḥ preṣaṇakṛt kacas tāta na dṛśyate.

[10] *Ślokas* 3228-3230:

bṛhaspateḥ sutaḥ putri kacaḥ pretagatiṃ gataḥ
vidyayā jīvito 'py evaṃ hanyate karavāṇi kim.
maivaṃ śuco mā ruda devayāni
na tvādṛśī martyam anupraśocet
surāś ca viśve ca jagac ca sarvam

upasthitāṃ vaikṛtim ānamanti
aśakyo 'sau jīvayituṃ dvijātiḥ
saṃjīvito vadhyate caiva bhūyaḥ.

[11] *Ślokas* 3231-3232:

yasyāṅgirā vṛddhatamaḥ pitāmaho
bṛhaspatiś cāpi pitā tapodhanaḥ
ṛṣeḥ putraṃ tam ado vāpi pautraṃ
kathaṃ na śoceyam ahaṃ na rudyām.
‹ kacasya mārgaṃ pratipatsye na bhokṣye
priyo hi me tāta kaco 'bhirūpaḥ. ›

La edición crítica no conserva los dos últimos versos.

[12] *Śloka* 3236:

kena pathopanīto
mamodare tiṣṭhasi brūhi vipra.

[13] *Ślokas* 3237-3238:

bhavatprasādān na jahāti māṃ smṛtiḥ
smare ca sarvaṃ yac ca yathā ca vṛttam
na tv evaṃ syāt tapaso vyayo me
tataḥ kleśaṃ ghoram imaṃ sahāmi.
asuraiḥ surāyāṃ bhavato 'smi datto
hatvā dagdhvā cūrṇayitvā ca kāvya
brāhmīṃ māyām āsurī caiva māyā
tvayi sthite katham evātivartet.

[14] *Śloka* 3239:

kiṃ te priyaṃ karavāṇy adya vatse
vadhena me jīvitaṃ syat kacasya
nānyatra kukṣer mama bhedanena
dṛśyet kaco magdato devayāni.

[15] *Śloka* 3240:

dvau māṃ śokāv agnikalpau dahetām
kacasya nāśas tava caivopaghātaḥ
kacasya nāśe mama nāsti śarma
tavopaghāte jīvituṃ nāsmi śaktā.

[16] *Ślokas* 3241-3243:

saṃsiddharūpo 'si bṛhaspateḥ suta
yat tvāṃ bhaktaṃ bhajate devayānī

vidyāṃ imāṃ prāpnuhi jīvaniṃ tvaṃ
na ced indraḥ kacarūpī tvam adya.
na vivartet punar jīvan kaścid anyo mamodarāt
brāhmaṇaṃ varjayitvaikaṃ tasmād vidyāṃ avāpnuhi.
putro bhūtvā bhāvaya bhāvito mām
asmād dehād upaniṣkramya tāta
samīkṣethā dharmavatīm avekṣāṃ
guroḥ sakāśāt prāpya vidyāṃ savidyaḥ.

[17] *Ślokas* 3252-3279.
[18] *Ślokas* 3287-3288:

āsīnaṃ ca śayānaṃ ca pitā te pitaraṃ mama
stauti vandati cābhīkṣṇaṃ nīcaiḥ sthitvā vinītavat.
yācatas tvaṃ hi duhitā stuvataḥ pratigṛhṇataḥ
sutāhaṃ stūyasamānasya dadato 'pratigṛhṇataḥ.

[19] *Ślokas* 3310-3313:

satyaṃ kilaitat sā prāha daityānām asi gāyanaḥ.
evaṃ hi me kathayati śármiṣṭhā vārṣaparvaṇī
vacanaṃ tīkṣṇaparuṣaṃ krodharaktekṣaṇā bhṛśam.
stuvato duhitā hi tvaṃ yācataḥ pratigṛhṇataḥ.
sutāhaṃ stuyamānasya dadato' pratigṛhṇataḥ.
iti mamāha śarmiṣṭhā duhitā vṛṣaparvaṇaḥ
krodhasaṃraktanayanā darpapūrṇā punaḥ punaḥ.
yadi ahaṃ stuvatas tāta duhitā pratigṛhṇataḥ
prasādayiṣye śarmiṣṭhām ity uktā hi sakhī mama.

[20] *Ślokas* 3314-3317:

stuvato duhitā na tvaṃ bhadre na pratigṛhṇataḥ
astotuḥ stūyamānasya duhitā devayāny asi.
vṛṣaparvaiva tad veda śakro rājā ca nāuṣaḥ
acintyaṃ brahma nirdvandvam aiśvaraṃ hi balaṃ mama.
‹ yac ca kiṃcit sarvagataṃ bhūmau vā yadi vā divi
tasyāham īśvaro nityaṃ tuṣṭenoktaḥ svayaṃbhuvā.
ahaṃ jalaṃ vimuṇcāmi prajānāṃ hitakāmyayā
puṣṇāmy auṣadhayaḥ sarvā iti satyaṃ bravīmi te. ›

(Poona rechaza los dos últimos *ślokas*.)
[21] *Ślokas* 3336-3337:

vṛṣaparvan nibodhedaṃ tyakṣyāṃi tvām sabhāndavam
sthātuṃ tvadviṣaye rājan na śakṣyāṃi tvayā sahā.

[22] *Ślokas* 3340-3343:

samudraṃ praviśadhaṃ vā diśo vā dravatāsurāḥ
duhitur nāpriyaṃ soḍhum śakto 'haṃ dayitā hi me.
prasādyatāṃ devayānī jīvitaṃ hy atra me sthitam
yogakṣemakaras te 'ham indrasyeva bṛhaspatiḥ.
— yat kiṃcid asurendrāṇāṃ vidyate vasu bhārgava
bhuvi hastigavāśvaṃ vā tasya tvaṃ mama ceśvaraḥ.
— yat kiṃcid asti draviṇaṃ daityendrāṇāṃ mahāsura
tasyeśvaro 'smi yadi te devayānī prasādyatām.

[23] *Śloka* 3345:

yadi tvam īśvaras tāta rājño vittasya bhārgava
nābhijānāmi tat te 'ham rājā tu vadatu svayam.

[24] *Ślokas* 3346-3347:

yaṃ kāmam abhikāmā 'si devayāni śucismite
tat te 'haṃ sampradāsyāmi yadi ced api durlabham.
— dāsīṃ kanyāsahasreṇa śarmiṣṭhām abhikāmaye
anu māṃ tatra gacchet sā yatra dāsyati me pitā.

[25] *Ślokas* 3353-3355:

ahaṃ kanyāsahasreṇa dāsī te paricārikā
anu tvāṃ tatra yāsyāmi yatra dāsyati te pitā.
— stuvato duhitā te 'haṃ bandinaḥ pratigṛhṇataḥ
stūyamānasya duhitā kathaṃ dāsī bhaviṣyasi.
— yena kenacid ārtānāṃ jñātīnāṃ sukham āvahet
atas tvām anuyāsyāmi yatra dāsyati te pitā.

[26] *Śloka* 3357:

praviśāmi puraṃ tāta tuṣṭā 'smi dvijasattama
amoghaṃ tava vijñānam asti vidyābalaṃ ca te.

[27] *Ślokas* 3359-3391.
[28] *Ślokas* 3392-3393:

vahasva bhāryāṃ dharmeṇa devayānīṃ sumadhyamām
anayā saha saṃprītim atulāṃ samavāpsyasi.
iyaṃ cāpi kumārī te śarmiṣṭhā vārṣaparvaṇī
saṃpūjyā satataṃ rājan mā caināṃ śayane hvayeḥ.

[29] *Ślokas* 3397-3449.
[30] *Śloka* 3454:

dharmajñaḥ san mahārāja yo 'dharmam akṛthāḥ priyam
tasmāj jarā tvām acirād dharṣayiṣyati durjavā.

[31] *Śloka* 3459:

> *nanv ahaṃ pratyavekṣyas te mad adhīno 'si pārthiva*
> *mithyācārasya dhermeṣu cauryaṃ bhavati nāhuṣa.*

[32] *Śloka* 3460:

> *kruddhenośanasā śapto yayātir nāhuṣas tadā*
> *pūrvaṃ vayaḥ parityajya jarāṃ sadyo 'vapadyata.*

[33] *Ślokas* 3461-3464:

> *atr̥pto yauvanasyāhaṃ devayānyāṃ bhr̥gūdvaha*
> *prasādaṃ kuru me brahmañ jareyaṃ mā viśeta mām.*
> *— nāhaṃ mr̥ṣā bravīmy etaj jarāṃ prāpto 'si bhūmipa*
> *jarāṃ tv etāṃ tvam anyasmai saṃkrāmaya yadīcchasi.*
> *— rājyabhāk sa bahved brahman puṇyabhāk kīrtibhāk tathā*
> *yo me dadyād vayaḥ putras tad bhavān anumanyatām.*
> *— saṃkrāmayiṣyasi jarāṃ yatheṣṭaṃ nahuṣātmaja*
> *mām anudhyāya bhāvena na ca pāpam avāpsyasi.*

[34] *Ślokas* 3466-3498; véase tercera parte, cap. I.

[35] *Śloka* 3499 (que descartó la edición de Poona):

> *‹ evam uktvā yayātis tu kāvyaṃ smr̥tvā mahātapāḥ*
> *saṃkrāmayām āsa jarāṃ tadā pūrau mahātmani. ›*

III. El “kavi”, los dioses y los demonios

[1] IV, I, 4, 2.

[2] CCXI, I, pp. 180-183.

[3] Richard Pischel, *Vedische Studien,* II, 1897, p. 167.

[4] Se admiten generalmente dos acepciones, o por lo menos dos aclaraciones, para el título iranio *kavi: 1)* en las *gāthā,* designa una clase de jefes de los que Zoroastro habla con dureza, porque practican los cultos que él quiere reformar; *2)* además, es el nombre de una dinastía de la que los zoroastrianos hablan favorablemente porque Vištāspa, uno de los últimos detentadores del título, abrazó la buena religión. Se han propuesto diversas maneras de relacionar estos valores, por lo menos el primero, con el valor védico: príncipes, pero “príncipes brujos” (Jacques Duchesne-Guillemin), *“sakrale Stammefyrster”* (Kaj Barr). Ilyas Gershevitch, en *The Avestan Hymn to Mithra,* 1959, p. 185, fue más lejos: *1)* los *kavi* de los *gāthā* —dice este autor— se mencionan en el mismo plano que los *karapan-* y que los *usig-,* que generalmente se consideran

dos clases de sacerdotes; por tanto, también es posible reconocer en ellos a la contraparte irania de los *kavi* védicos, "compositores de himnos a diversos dioses, que quizá asumían adicionalmente ciertas funciones sacerdotales"; esta variedad de sacerdotes habría incurrido en la hostilidad de Zoroastro, a causa de la fidelidad que mostraban hacia los ritos indoiranios tradicionales; *2)* una familia particular de *kavi,* originaria de Seistán, supuestamente adquirió el poder temporal y habría reinado en toda Corasmia o en parte de ella, y también habría conservado como apodo dinástico personal su etiqueta profesional, *kavi;* "Zoroastro, al dirigirse a su protector por su sobrenombre dinástico, como a *'kavi Vištāspa',* no pensaba ya en los *kavi* ordinarios, así como nosotros no pensamos en los *parsons* (sacerdotes, pastores) cuando pronunciamos el nombre del señor *John Parson".* Esta reconstitución, para empezar, despoja al *kavi* védico de su valor esencial de "mago libre" para reducirlo a un tipo de sacerdote (cuando el *ṚgVeda,* III, en 2, 4, califica a Agni de *uśíjaṃ kavíkratum,* este epíteto no pone "en el mismo plano" a *uśíj* y a *kavi:* Agni es a la vez sacerdote, vidente y brujo); en su primera época, la reconstitución no toma en cuenta la equivalencia de los *kavi* gāthicos con los *dušəxšaθrā dahyunąm,* "malos maestros de los países", en el *gāthā Yasna,* 48, 10; en el segundo tiempo, la reconstitución supone la laicización de los hechos y títulos religiosos poco admisible en tales sociedades. En la literatura maniquea, *kavān* se emplea en el sentido de "Gigantes", según Arthur Christensen, en *L'Iran sous les Sassanides,* 1936, p. 193 y n. 4.

[5] Véase pp. 163-164.

[6] *Ślokas* 217-218 (Nīlakaṇṭha entiende así los dos *tasya* del segundo verso):

tasyaiva mūrddhany uśanāḥ kāvyo divi mahīpate.
haimāni tasya ratnāni tasyaite ratnaparvatāḥ
tasmāt kubero bhagavāṃś caturthaṃ bhāgam aśnute.
tataḥ kalāṃśaṃ vittasya manuṣyebhyaḥ prayacchati.

[7] *Les Kayanides,* 1931, p. 74; *Dēnkart,* IX, 22, 4, edición Dhanjishah Meherjibhai Madan, Bombay, 1911, p. 815; *Zand-Ākāsīh, Iranian or Greater Bundahišn,* 32, 11, edición y traducción de Behramgore Tehmuras Anklesaria, Bombay, 1956, p. 270, trad., p. 271.

[8] *Le Livre des Rois,* edición y traducción de Jules Mohl, II, 1842, pp. 40-41.

[9] *Chronique de Tabarī* (persa abreviado, por Belʿamī), traducción de Hermann Zotenberg, I, 1867, p. 465.

[10] *Histoire des Rois des Perses,* edición y traducción de Hermann Zotenberg, 1900 [reedición fotográfica, Teherán, 1963], p. 165.

[11] *Les Kayanides,* pp. 79-81.

[12] *Chronique de Tabarī,* I, p. 465.

[13] *Les Kayanides,* pp. 75 y 78. Es esta tradición, deformada, la que dio lugar a la singular nota de Théodore bar Kōnay: "Kikaouz era una cabra montés que golpeaba el cielo con los cuernos" (Arthur Christensen, *L'Iran sous les Sassanides,* 1936, p. 151).

[14] *Les Kayanides,* pp. 109-110.

[15] *Le Livre des Rois,* II, pp. 43-51.

[16]
šinīd-am ki kāvūs šud bar falak
hamī raft tā bar šav-ad bar malak
digar guft az ān raft bar āsmān
ki tā ǰang sāz -ad bi tīr u kamān

[17] Este último desarrollo no se conserva en la edición crítica de Bertel's (véase p. 402, n. 11).

[18] *Cf.* Al Thaʻālibī, *Histoire des rois des Perses,* pp. 154-155, donde se describe el carácter de Kay Kaūs: "Kay era de naturaleza asombrosa, extremadamente versátil: ora buen soberano, ora tirano violento; en un momento rey irreprochable y en otro Satán rebelde; unas veces grave y prudente, y otras frívolo y atolondrado… Gobernaba con estas alternancias: su carácter lo rebajaba y su buena suerte lo elevaba; sus resoluciones lo perdían y su buena estrella lo salvaba".

IV. El poder del "kavi"

[1] Whitley Stokes, "The Second Battle of Moytura", §§ 121-126, en *Revue Celtique,* núm. 12, 1891, pp. 92-96 (trad., pp. 93-97); D'Arbois de Jubainville, *L'Épopée celtique en Irlande,* 1892, pp. 432-433.

[2] Joseph Loth, *Les Mabinogion,* I, 1889, pp. 142-144.

[3] *Bibliothèque,* I, 6, 1.

[4] Véase pp. 154-156.

[5] *Le Livre des Rois,* edición y traducción de Jules Mohl, II, 1842, pp. 174-184 (trad., pp. 175-185).

[6]
az ān nūš-dārū ki dar ganǰ i tust
kuǰā xasta-gān rā kun-ad tan durust
bi nazdīk i man bā yak-ī ǰām i may
siz-ad gar firist-ī ham aknūn zi pay
magar kū bi baxt i tu bih-tar šav-ad
ču man pīš i taxt i tu kih-tar šav-ad.

[7]
va līkin agar dārūy u nūš man
dah-am zinda mān-ad bav i pīl-tan
šav-ad pušt i rustam bi nīrū tu rā
halāk āvar-ad bī gunām mar marā.

[8] Véase p. 410, n. 7.

[9] Edición Madan, p. 816, l. 22 y p. 816, l. 5 (traducción del P. de Menasce): *martōm kē sōr hac zarmān tarvēnītak ut ǰān nazdīh ō pazdakīh i hac tan būt, ō hān i ōy mān āyāft, tēǰ pēramōn hān mān vāzēnīt, zarmān haciš ōsānīhist ut zōr ut ǰuvānīh apāc mat; (ē framōš dāt ēstēt ku martōmān pat dar apāc mā dārēt) 15 sālak handēmān but*.

[10] 32, II, edición de B. T. Anklesaria, p. 270 (trad. 271), con una ligera corrección del P. de Menasce; el final es así: *kad zarmān mart pat ēn darak andar šavēt, apurnāy i 15 sāl pat ēn darak bērōn āyēt, ut marg-ič bē zanēt*.

[11] *Les Kayanides,* p. 109.

[12] James Darmesteter, *Le Zend Avesta,* III, 1893, p. 26.

[13] A. Christensen, *Les Kayanides,* p. 79.

V. Dos novelas

[1] Véase pp. 168-169, y tercera parte, cap. I.

[2] *Mahābhārata,* I, 96-99.

[3] *Mahābhārata,* XII, 291 (edición de Calcuta, *ślokas* 10669-10696).

[4] Resumen detallado del relato (secciones 97-98) y de los textos en paralelo, en V. R. Ramatchandra Dikshitar, *The Purāṇa Index,* I, 1950, p. 370, véase “Kavya”.

[5] *Śloka* 10692: *putratvam agamad devyāḥ.*

[6] *Śloka* 10693:

hiṃsanīyas tvayā naiva mama putratvam āgataḥ
na hi devodarāt kiścit niḥsṛto nāśam arhati.

[7] Dikshitar, loc. cit. (véase n. 4 de este capítulo).

[8] *Ibid., VāyuPurāṇa* 2, 97, 160: *ajeyatvaṃ dhaneśatvam avadhyatvaṃ ca vai dadau.*

[9] Christensen, *Les Kayanides,* pp. 40-41, Wikander, “Sur le fonds commun indo-iranien des épopées de la Perse et de l’Inde” (véase p. 410, n. 17), pp. 313-315 (y p. 314, n. 4). La palabra “nacional”, opuesta a “sacerdotal”, no es una expresión feliz; pero aquí se ha convertido en tecnicismo.

V. Maestros y discípulos, hombres y mujeres

[1] Edición Madan, p. 816, l. 11; p. 817, l. 10.

[2] Christensen, *Les Kayanides,* pp. 78-79, del que el P. de Menasce ha tenido a bien mejorar la traducción. P. 82, Christensen rechaza arbitrariamente este episodio. Dice:

"El relato de la intervención de la *fravaši* de Kay Xusrav, que salva a Kay Ūs de las manos de Nēryōsang, es un producto típico de la imaginación de los *mobads*". En realidad, la doctrina de las *fravaši* sólo ha orientado en el sentido mazdeísta la escena tradicional destinada a expresar la solidaridad dinástica entre el abuelo y el nieto que el personaje lleva en germen.

[3] *Histoire des rois des Perses,* p. 167.

[4] *Ibid.,* p. 171.

[5] *Ibid.,* pp. 171-172.

[6] 33, 10, edición de B. T. Anklesaria, p. 274; Christensen, *Les Kayanides,* p. 62.

[7] Olivier Masson, "Lydien *kaves* (καύης)", en *Jahrbuch für kleinasiatische Forschung,* I, 1950, pp. 182-188; Roberto Gusmani, *Lydisches Wörterbuch,* 1964, véase *"kave-",* p. 150; *cf.* p. 278. En latín y en griego se incorporaron al derecho unos derivados de la misma raíz (la de *caveo,* κοέω): latín *cautor,* "garante", sin duda *causa,* "motivo alegado, proceso, etc."; griego κοῖον, "prenda, pago". Pero, también en griego, Hesiquio da la palabra κοίης (κόης), "sacerdote de los Cabires que purifica los asesinatos". Véase Pierre Chantraine, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque,* II, 1970, véanse κοέω y κοῖον.

VII. La invención de una dinastía

[1] *Les Kayanides,* pp. 27-35.

[2] *Heur et malheur du guerrier,* 1969, pp. 111-121.

[3] 35, 38, edición de B. T. Anklesaria, p. 298. En cuanto a algunos elementos del relato (los hijos eliminados, la hija elegida, la leche), véase pp. 309-310, 331-333.

[4] 35, 28, edición de B. T. Anklesaria, p. 296.

[5] *Ibid.,* 35, 29, p. 296.

[6] *Histoire des rois des Perses,* pp. 149-152.

[7] Por ejemplo, en uno de mis "Récits Oubykh III", en *Journal Asiatique,* CCXLVII, 1959, pp. 167-170.

[8] *Gesta Danorum,* VIII, 11, 12.

[9] Véase *supra,* pp. 139-141.

[10] *Zātspram,* 4, 9-26; *Dēnkart,* VII, 2, 61-66. Marijan Molé, *La Légende de Zoroastre d'après les textes pehlevis,* 1967, pp. 24-26; *Heur et malheur du guerrier,* p. 31, n. 3.

[11] S. Wikander, "Sur le fonds commun indo-iranien des épopées de la Perse et de l'Inde" (véase p. 403, n. 17), pp. 310-329, sobre todo, p. 321.

[12] *Ibid.,* pp. 324-326.

Programa

[1] Véase p. 403, n. 17; n. 11 del capítulo anterior.

[2] II, pp. 38-75.

[3] Art. cit., pp. 317-319.

[4] *Ibid.,* p. 320.

[5] *Mythe et Épopée,* I, 1968, pp. 271-274; *Heur et malheur du guerrier,* pp. 14-17.

[6] *Del mito a la novela: la saga de Hadingus y otros ensayos,* FCE, México, 1973, apéndice II.

[7] *Celtic Heritage,* 1961, pp. 108-117.

Tercera parte

INTRODUCCIÓN

[1] Para evitar confusiones, conservo la grafía *Yima* para el personaje iranio, reservando la de *Yama* para el personaje hindú.

[2] Lo que sigue está tomado del segundo ensayo de mi libro *Rituels indo-européens à Rome,* 1954 ("Aedes rotunda Vestae"); agradezco a Ediciones Klincksieck haber permitido la reproducción de este material.

[3] Provisionalmente, véanse *Les dieux des Indo-Européens,* 1952, cap. II ("Les dieux souverains"), y *Mythe et Épopée,* I, 1968, pp. 147-151.

[4] 6, 162–7, 7.

[5] En última instancia, véase la abundante bibliografía en Peter Snoy, *Die Kafiren, Formen der Wirtschaft und geistiger Kultur,* 1962 (disertación inaugural, Fráncfort del Meno), pp. 126-135.

[6] Stig Wikander, "Védique *kshaita,* avestique *xšaēta*", en *Studia Linguistica,* V, 1951, pp. 89-94.

[7] Arthur Christensen, *Les Types du premier homme et du premier roi dans l'histoire légendaire des Iraniens* (véase p. 403, n. 18), II: *Yim,* 1934, p. 45: "Entre los iranios, Yima no se eleva jamás a la esfera de los dioses. Pero la leyenda de Yima se desarrolla en dos sentidos, y se forman dos leyendas de Yima que coexisten una al lado de la otra, pero de las cuales una debería lógicamente excluir a la otra; es, por una parte, Yima, el primer hombre y el primer soberano en toda la Tierra; posteriormente, cuando es desplazado por Gayōmart, Hōšang y Taxmōruw, conserva su papel como uno de los primeros reyes de la Tierra; por otra parte, la tradición popular —y la imaginación de los sacerdotes— colocan a Yima, como figura central, en el país no terrenal de los bienaventurados. El hilo que unía las dos fases de la existencia del primer hombre se ha roto así".

[8] *Cf. Gran Bundahišn,* 32, 6 y 10, edición de B. T. Anklesaria (véase p. 410, n. 7), p. 270.

[9] Christensen, *op. cit.,* pp. 16-18; *cf.* Herman Lommel, *Die Yašt's des Awesta,* 1927, Anhang, pp. 196-207.

[10] Traducción de Christensen.

[11] Georges Dumézil, "La préhistoire indo-iranienne des castes", en *Journal Asiatique,* CCXVI, 1930, pp. 113-114; Émile Benveniste, "Les clases sociales dans la tradition avestique", *op. cit.,* CCXXI, 1932, p. 119.

[12] Sobre una posible correspondencia más precisa, véase Dumézil, "La *sabhā* de Yama", en *Journal Asiatique,* CCLIII, 1965, pp. 161-165.

[13] Sobre el incesto en el nivel de la tercera función, véase *Del mito a la novela,* FCE, México, 1973, cap. IV ("Las dos vidas de Hadingus [continuación]. 1. Hadingus y Harthgrepa: el incesto legítimo de los Vanes").

I. Yayāti y sus hijos

[1] Cinco veces *páñca kṣitáyaḥ;* tres veces *páñca carṣaṇáyaḥ;* cinco veces *páñca kr̥ṣṭáyaḥ;* once veces *páñca janā́saḥ;* a lo cual agrega Schlerath, con razón, el adjetivo *pā́ñcajanaya* (siete veces) y las expresiones elípticas *páñca mā́nuṣāḥ* (una vez) y *páñca priyā́ḥ* (una vez).

[2] Pp. 28-32. Las referencias y la bibliografía anterior se citan allí, así como en el artículo póstumo de D. B. Kosambi, "The Vedic 'Five Tribes'", en *Journal of the American Oriental Society,* 87, 1967, pp. 33-39 (artículo que tiende en exceso a la reducción histórica).

[3] No hay dificultad en esto sino para el *R̥gVeda* (VI, 51, 11 y X, 53, 4-5), donde los "cinco países" están situados en el cielo. Mas acaso no se trate sino de una consecuencia estilística del hecho de que los puntos cardinales, si son principalmente útiles en la Tierra, no son indentificables sino por referencias celestes (curso del sol, de las estrellas); confróntese la teoría del hogar redondo y del hogar cuadrado, orientado, en India y en Roma, en *La Religion romaine archaïque,* 1966, pp. 308-312.

[4] Pese a lo que dice Lüders, aquí ciertamente no se trata del cenit, que sólo después se considerará la quinta dirección.

[5] Mircea Eliade, *Le Sacré et le profane,* 1965, pp. 21-59 ("L'espace sacré"), con bibliografía. [Hay traducción al español: *Lo sagrado y lo profano,* Barcelona, 1967.]

[6] Ya hay una alusión a esto en una *gāθā: Yasna,* 32, 3.

[7] *Les types du premier homme…,* I, 1917, pp. 117-118. Se encontrarán allí las referencias a los textos pehlevis. En el *Gran Bundahišn,* 14, 36, y 18, 9, edición de B. T. Anklesaria, pp. 134 y 158, al mencionar la emigración de las nueve razas a lomos del buey, los seis *kišvar* periféricos que estas razas pueblan son también mundos míticos.

[8] Esta impresión se refuerza mediante la consideración de los *rat* (avéstico *ratu,* "espíritu protector, que preside"), *Gran Bundahišn,* 29, 2, edición de B. T. Anklesaria, p. 252, tomados de la lista de nombres que proporciona el *Yašt* de los *Fravaši* (Christensen, *op. cit.,* p. 121): los *rat* de la pareja de *kišvar* del Norte tienen dos nombres igualmente terminados en *-(a)spa;* los de la pareja de *kišvar* del Sur son ambos hijos de un mismo padre.

[9] Probablemente se deba a la misma influencia la estructura de "los siete clanes privilegiados" de los aqueménidas, que volvemos a encontrar entre los arsácidas y luego entre los sasánidas; véase Arthur Christensen, *L'Iran sous les Sassanides,* 1936, pp. 13-14 (Achém), 16 y 18 (Ars.), 98 y 101-102 (Sass.). *Cf.,* en la teología, el paso del número de los *Aməša Spənta* de seis a siete, por la incorporación de *Ahura Mazdā* o de Ātar (el fuego) o de Sraoša o de Vərəθrağna (Yazata de la victoria: *Heur et malheur du guerrier,* 1969, pp. 108-110, según el P. J. de Menasce); *cf.* Christensen, *Les types du premier homme…,* I, p. 192 y n. 1.

[10] *Celtic Heritage,* 1961, cap. V ("A Hierarchy of Provinces"), pp. 118-119; VI, ("Involutions"), pp. 140-145; VII ("The Center"), pp. 146-172; VIII ("Five Peaks" [en el país de Gales]), pp. 173-185.

[11] *Op. cit.,* pp. 123-133.

[12] "The Settling of the Manor of Tara", edición y traducción de R. I. Best, *Ériu,* 4, 1910, pp. 121-172. Lo que dice Fontan está en las pp. 144-160 (145-161 de la traducción). Se supone que la escena ocurre en el siglo VI de nuestra era, en el reinado de Diarmait, hijo de Cerball.

[13] A. y B. Rees asocian —con salto de una casilla en el sentido de las manecillas del reloj, y los *śūdra* en sustitución de los músicos— el plan ideal que da el *Kauṭilya-Arthaśāstra* (traducción de R. Shamasastry, Bangalore, 1915, pp. 60-61) de una fortaleza regia: al centro, ligeramente al norte de un emplazamiento reservado a los dioses y el sacrificio, está el sitial del rey; alrededor: al Norte, los sacerdotes; al Este, los guerreros; al Sur, los granjeros-agricultores; al Oeste, los *śūdra*.

[14] Edward W. Hopkins, *Epic Mythology,* 1915, pp. 149-152 (§ 91-92), acerca de los *lokapāla* en la epopeya. Sucede que Indra, sin duda en su calidad de rey de los dioses, sea excluido de la lista y sustituido (en el Norte) por Soma, y la presencia de este "dios sacrificial" quizá atrajo la de Agni, que a veces sustituye a Kubera (en el Este). La interpretación que se hace en el texto supone que el concepto canónico (V., I., Y., K.) se formó en una época en que el valor funcional de los dos primeros dioses (soberano; guerrero) todavía se comprendía así. Posteriormente, por supuesto, las interpretaciones fueron distintas; por ejemplo, la que cita Hopkins, p. 150, en que las cualidades que confiere cada *lokapāla* al "primer rey" ideal son la grandeza (I.), el poder de represión (Y.), la belleza (V.) y la riqueza (K.).

[15] Arthur Christensen, "Trebrödre- og Tobrödre-Stamsagn", en *Danske Studier,* 1916, p. 56.

[16] Heródoto, 4, 5-7. En última instancia, véase la discusión en *Mythe et Épopée,* I, 1968, pp. 446-452.

[17] *Le Livre des Conquêtes* (*Lebor Gabala Érenn,* IV, *Irish Texts Society,* XLI, 1941, p. 28, párrafo 295), narra la ocupación de Irlanda por los Fir Bolg; los muestra repartiendo la isla en cinco provincias (pues son cinco hermanos), pero desembarcando en tres tercios; al parecer las cinco provincias no coinciden exactamente con los *cóiced* usuales (todas son periféricas, pero los dos Munster no cuentan sino por una); véase Françoise Le Roux, "La Mythologie irlandaise du Livre des Conquêtes", en *Ogam,* XX, 1968, p. 392 y n. 54-59. Las tradiciones sobre el origen y el carácter sintético de los *cóiced* de en medio son de otro tipo: las estudió F. Le Roux en las pp. 168-176 de "Le Celticum d'Ambigatus et l'omphalos gaulois", en *Ogam,* XIII, 1961, pp. 158-184, a continuación del estudio de Christian Guyonvarc'h, "Mediolanum Biturigum", *op. cit.,* pp. 137-158.

[18] *Germania,* 2, 3: *celebrant carminibus antiquis, quod unum apud illos memoriae et annalium genus est, Tuistonem* (variantes *Th-, Tr-; -sc-, -sb-) deum terra editum et filium Mannum originem gentis, conditoresque Manno tris filios adsignarit e quorum nominibus proximi Oceano Ingaevones*, *medii, Herminones, ceteri, Istaevones vocentur*. *Tuisto* es, sin duda, "el Gemelo" o "el Doble" (confróntese con el indoiranio *Yama,* y con el antiguo islandés *Ymir).* La interpretación trifuncional de sus tres nietos se propuso desde 1939 en *Mythes et dieux des Germains,* p. 12, n. 1; véase Jan de Vries, *Altgermanische Religionsgeschichte,* 2ª ed., I, 1956, p. 486, II, 1957, p. 35. Los nombres propios individuales que hay que suponer en el origen de los nombres étnicos no son nombres usuales de dioses, sino sobrenombres o apodos: eso se debe, sin duda, a que la fuente de estos datos es poética, *carmina*. El primer nombre **Inguia-,* que se refiere sin duda, a juzgar por el escandinavo, a un dios individual, nos obliga a interpretar de igual manera los otros dos nombres; **Ermina-* designa, pues, a un dios, a uno solo, en Escandinavia; Óđinn recibe el sobrenombre de *jörmunr,* cualesquiera que sean los usos de esta palabra (sobre todo, como primer término de un vocablo compuesto); véanse las proposiciones de Jan de Vries en "La valeur religieuse du mot germanique *Irmin",* en *Cahiers du Sud,* XXXVI, 1952 (fascículo 314, pp. 18-27).

[19] Franz-Rolf Schröder, *Ingunar-Freyr,* 1941, especialmente las pp. 25-33.

[20] Stig Wikander, *Der arische Männerbund,* 1938, pp. 58-60.

[21] La primera función está así en medio (III, I, II), mientras que Óđinn está a la derecha de Þórr en el templo de Upsala que describe Adam de Brême (I, II, III). Lo mismo ocurre en el repartimiento, en altura, de las tres familias funcionales de los héroes en la epopeya de los osetas: los fuertes están en la cima de la montaña de los nartes; los

sabios, a media cuesta; y los ricos, al pie de esa montaña (II, I, III). Véase *Mythe et Épopée,* I, p. 456. La *República* de Platón, que contiene al fin del Tercer Libro y al principio del Cuarto tan notables exposiciones sobre la ideología tripartita *(cf. ibid.,* I, pp. 493-496), no falta aquí al llamado de esa ideología (4, 435º-436º, traducción de Émile Chambry, colección Guillaume Budé): "¿No estamos obligados —dice Sócrates— a convenir en que cada uno de nosotros lleva en sí las mismas especies de caracteres y las mismas costumbres que el Estado? Pues no pueden venir sino de nosotros mismos. Sería ridículo, en efecto, pretender que el carácter pendenciero (τὸ θυμοειδές) que vemos en los Estados que tienen fama de violentos, como los de los tracios, los escitas y, en general, los pueblos del norte, o la pasión por la ciencia (τὸ φιλομαθές) que podemos considerar propia de nuestro país, o la avidez de ganancias (τὸ φιλοχρηματόν) que podemos ver como la marca particular de los fenicios y de los habitantes de Egipto, no hayan pasado del individuo al Estado" (se repite, pues, el orden II, I, III).

[22] "Le partage du monde dans la tradition iranienne", en *Journal Asiatique,* CCXL, 1952, pp. 455-463. Acerca de todo esto, véase *Mythe et Épopée,* I, pp. 586-588, ("Le choix"). Molé ha recalcado, contra la creencia de Minorsky, que la repartición funcional en la leyenda no es secundaria; *Mythe et Épopée,* I, p. 586, n. 2.

[23] La del *Āyātkar i J̌āmāspik,* texto pehlevi reconstituido a partir de la transcripción parsi (Mesina). En otra variante (de Firdusi), Feridūn se pone un disfraz aterrorizante y observa las conductas de sus tres hijos: cobardía, temeridad, arrojo razonado; después de esto, les asigna sus partes en la repartición.

[24] Marijan Molé, *La Légende de Zoroastre selon les textes pehlevis,* 1967, p. 157 (n. a *Dēnkart,* VII, 2. 1): "Sin duda alguna, la traducción de *xvarnah* por 'gloria' debe abandonarse; pero si el término es un derivado de la raíz *ar-,* 'obtener', su significado no es simplemente 'fortuna'. Se trata en realidad de la 'parte o porción' asignada a cada cual para que pueda cumplir con su tarea. Este valor, a la vez más amplio y preciso que el que postuló Bailey, explica todos los usos de este término, sobre todo de su casi equivalencia con *xvēškārīh; cf. Culte, mythe et cosmologie,* 434 *ss*". Por mi parte, insisto en que 'gloria' es su traducción exacta: el análisis mediante la raíz *ar-* es muy improbable.

[25] *Mahābhārata,* I, 83-85, *ślokas* 3424-3534 (edición de Calcuta); 78-80 (edición de Poona). La historia de Yayāti, en el primer libro del *Mahābhārata,* es un texto complejo y heterogéneo. Tiene, sobre todo, una variante poco compatible con la que aquí se analiza, en la que Yayāti, durante su caída, da a Aṣṭaka una enseñanza (la reencarnación provocada, no por un pecado póstumo, sino por el agotamiento natural de los méritos), de la cual J. A. B. van Buitenen ha señalado la concordancia, incluso verbal (en "Some notes on the *Uttara-Yāyāta,*" en *Adyar Library,* volumen en honor de V. Raghavan, 1968, pp. 617-635) con la doctrina expuesta en varios Upanishad,

sobre todo en el Quinto Libro de la *Chāndogya: "bardic literature",* poniendo en acción un *baronial lore.*

[26] Véase pp. 166-169.

[27] *Mahābhārata,* I, 83, 3462.

[28] *Ibid.,* p. 3463.

[29] *Ibid.,* p. 3464.

[30] Se piensa, por supuesto, en *Alcestes,* en la violenta discusión de Admeto con su padre, que se niega a morir en su lugar.

[31] *Mahābhārata,* I, 84, 3468-3469, 3475-3476, 3482-3483, 3488, 3492-3493.

[32] *Ibid.,* pp. 3470-3473.

[33] *Ibid.,* p. 3477.

[34] *Ibid.,* p. 3484.

[35] *Ibid.,* p. 3489.

[36] *Ibid.,* pp. 3474, 3478-3480, 3486-3487, 3490-3491.

[37] Acerca de esta interpretación de *bhoja,* véase D. B. Kosambi, art. cit. (p. 415, n. 2), p. 28, col. 2.

[38] Como la promoción de Ērič a expensas de sus hermanos mayores (véase pp. 248-249), la de Pūru no deja de suscitar protestas, *Mahābhārata,* I, 85, 3518-3531.

[39] *Mahābhārata,* I, 85, 3533 (edición de Poona, 80, 20).

[40] Véase p. 421, n. 58.

[41] Véanse las últimas discusiones al respecto, en B. Schlerath y D. B. Kosambi, art. cit. (p. 415, n. 2).

[42] "Über die Liedverfasser des Rigveda, nebst Bemerkungen über die vedische Chronologie und über die Geschichte des Rituals", en *Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft,* XLII, 1888, pp. 199-247.

[43] Nótese que estos cuatro nombres son los de los cuatro hijos que el Yayāti épico envía a la periferia; sin duda, en los tiempos védicos correspondían, por oposición al centro (en donde está situado el sacerdote invocador), a los cuatro Orientes; véase p. 415, n. 4.

[44] Lo que sigue se reprodujo, con algunos cambios, de *Mythes et dieux des Germains,* 1939, pp. 57-60.

[45] "König Aun in Upsala und Kronos", en *Festskrift til Hjalmar Falk,* 1927, pp. 245-261.

[46] Una tradición noruega contiene, sin duda, en forma atenuada, la huella de la misma creencia (*Flateyjarbók,* edición de G. Vigfusson y C. R. Unger, I, 1860, p. 24): "Cuando Halfdan el Viejo tomó la realeza *(a et hann tok konungdom),* hizo, a mediados del invierno, un gran sacrificio para obtener la gracia de vivir trescientos años en el ejercicio de su reinado *(til þess at hann skyldi mega lifa. ccc vetra konongdómi sínum);* se le contestó que él mismo no viviría más de una vida de hombre *(ecki meirr enn einn*

mannzaldr), pero que su raza seguiría brillante durante trescientos años". No se sabe qué sacrificó en esa ocasión, pero la continuación equivale por lo menos místicamente al "sacrificio" de Aun: al parecer, fue a expensas de sus nueve primeros hijos como Halfdan obtuvo la buena suerte colectiva de su raza. En efecto, se dice que sus nueve primeros hijos murieron en batallas, todos a la misma edad, sin dejar herederos *(suá er sagt at engi þeirra ætibörn ok fellu allir senn í orrostu),* y la profecía se cumplió a través de una segunda serie de nueve hijos y a través de su descendencia. No hay razón para pensar que la historia de Halfdan sea una "adaptación" de la de Aun, o recíprocamente; ambas son versiones históricas distintas de una misma creencia.

[47] Vestigio de una jerarquía, en la que domina Sem.

[48] *Cf. Ezequiel,* 5, 5: "Así dice el Señor Yahveh: Ésta es Jerusalén; yo la había colocado en medio de las naciones, y rodeado de países…" (citado por Schlerath, *op. cit.* [véase p. 415, n. 2], p. 32, que remite a Wilhelm Roscher, *Omphalos,* pp. 24-25, acerca del "reino de en medio" entre los hebreos).

[49] No es menos interesante ver que en la Edad Media se añadió al relato bíblico un valor trifuncional respecto a los "tres estados" (*oratores, bellatores, laboratores,* etc.). Jacques Le Goff ha señalado esta utilización en su importante artículo "Note sur la société tripartie; idéologie monarchique et renouveau économique de la chrétienté du IX[e] au XII[e] siècle", en *L'Europe aux IX[e]-XI[e] siècles* (*Colloque de Varsovie,* 1965), 1968, pp. 63-71; en la p. 63, n. 2, leemos: "D. Trestik ha llamado la atención, acertadamente, sobre la importancia del texto del *Génesis* (IX, 18-27), en el tratamiento del tema de la sociedad tripartita en la literatura medieval (*Československý Časopis Historický,* 1964, p. 453). La maldición que espeta Noé sobre su hijo Cam en beneficio de sus hermanos Sem y Jafet *(Maledictus Chanaan, seruus seruorum erit fratribus suis)* la utilizaron los autores medievales para definir las relaciones entre los dos órdenes superiores y el tercer orden, subordinado. Pero la explotación de este texto parece relativamente tardía.

[50] Capítulos 41 ("Historia del profeta Noé") y 42 ("Historia del rey Dho'hāk"), traducción de Hermann Zotenberg, I, 1867, pp. 114-116.

[51] Esbozo de una interpretación trifuncional, pero limitada a establecer a los "hijos del buen hijo" en la primera función. Resulta pintoresco ver que se ha olvidado al pueblo judío en esta declaración de racismo "semita".

[52] *Mahābhārata,* V, 148, 5042-5052.

[53] *Ibid.,* pp. 5046-5048:

yādavānāṃ kulakaro balavān vīryasaṃnsataḥ
avamene sa tu kṣatraṃ darpapūrṇaḥ sumandadhīḥ.
na cātiṣṭhat pituḥ śāstre baladarpavimohitaḥ
avamene ca pitaram bhrātr̥ṃś cāpy aparājitaḥ.

pṛthivyāṃ caturantāyāṃ yadur evābhad balī
vaśe kṛtvā sa nṛpatīn avasan nāgasāhvaye.

[54] *Mahābhārata,* V, 5049:

taṃ pitā paramakruddho yayātir nahuṣātmajaḥ
śaśāpa putraṃ gāndhāre rājyāc ca vyapāropayat.

[55] *Ibid.,* p. 5050:

ye cainam anvavartanta bhrātaro baladarpitam
śaśāpa tān api kruddho yayātis tanayān atha.

[56] *Ibid.,* p. 5052:

yavīyāṃsaṃ tataḥ pūruṃ putraṃ svavaśavartinam
rājye niveśayām āsa vidheyaṃ nṛpasattamaḥ.

(*rājya* es a la vez "realeza" y "reino").

[57] Podemos simplemente observar que la variante del Quinto Libro no presenta, en cuanto a los datos de los tiempos, la dificultad (¡teórica!) que presenta la del Libro Primero: en esta última, los hijos de Śarmiṣṭhā (así como, seguramente, sus medios hermanos) son aún pequeños cuando su irreflexión atrae sobre su padre la maldición que le fulmina el abuelo; pero, luego que la maldición ha surtido efecto (inmediatamente), discuten con su padre como jóvenes ya experimentados.

[58] *Mahābhārata,* I, 87, 3555. Variante con el mismo significado, pero en vez de *antya-* ("lo que está más allá de los límites, periférico"): *anta-* ("extremo, borde, límite"), edición de Poona, I, 82, 4. En realidad, pese a esta bella declaración que opone el centro a la periferia, los países a los que se envía a los cuatro malos hijos parecen concentrarse en el noroeste. Eso quizá se deba a los desplazamientos de los pueblos y al cambio de su horizonte entre la época de los himnos y la de la epopeya (Kosambi, art. cit. [véase p. 415, n. 2], pp. 38-39). Este *śloka,* por tanto, prolonga la vieja doctrina, mientras que el *śloka* 3533 (véase p. 419, n. 39) "realiza" geográficamente la doctrina de manera inapropiada, degenerada.

II. Yayāti y los hijos de su hija

[1] Véase tercera parte, cap. IV.

[2] *Mahābhārata,* V, 117, 4023.

[3] Primitivamente, según una variante, *Vasumat:* "el hombre provisto de bienes materiales".

[4] *Mahābhārata,* V, 115, 3954.

[5] *Mahābhārata,* V, 119, 4037-4047.

[6] *Ibid.,* I, 87-88, 3551-3566.

[7] *Ibid.,* p. 3555; véase p. 421, n. 58.

[8] *Mahābhārata,* V, 119, 4053-4055.

[9] *Ibid.,* I, 88, 3567-3568.

[10] *Ibid.,* V, 119, 4055-4056.

[11] *Mahābhārata,* V, 4057-4060.

4057: *caturo ’paśyata nṛpāṃs teṣāṃ madhye papāta ha*
pratardano vasumanāḥ śibir auśīnaro ’ṣṭakaḥ.

[12] *Ibid.,* I, 88, 3569.

[13] *Ibid.,* V, 119, 4060-4062.

[14] *Ibid.,* V, 120, 4078.

[15] *Ibid.,* V, 120, 4080.

[16] *Ibid.,* I, 92-93, 3653, 3656, 3664, 3668.

[17] *Mahābhārata,* I, 3673. Infierno “terrenal, sobre la tierra”, y no “subterráneo”; J. A. B. van Buitenen, art. cit. (véase p. 418, n. 25), ha reconocido en esto el *saṃsāra,* la doctrina de la transmigración.

[18] *Ibid.,* pp. 3675-3679.

[19] *Ibid.,* pp. 3683-3687.

sarvām imāṃ pṛthivīṃ nirjigāya
preṣṭhe (?) baddhā hy adadaṃ brāhmaṇebhyaḥ
medhyān aśvān ekaśaphān surūpāṃs
tadā devāḥ puṇyabhājo bhavanti
adām ahaṃ pṛthivīṃ brāhmaṇebhyaḥ
pūrṇām imām akhilāṃ vāhanasya
gobhiḥ suvarṇena dhanaiś ca mukhyais
tatrāsan gāḥ śatam arbudāni
satyena me dyauś ca vasuṃdharā ca
tadaivāgnir jvalate mānuṣeṣu…

[20] *Mahābhārata,* V, 119, 4066-4067.

[21] *Ibid.,* 4068-4077.

[22] *Ibid.,* 120, 4078-4079.

[23] *Mahābhārata,* V, 120, 4081-4083.

[24] *Ibid.,* 4083-4085.

[25] *Ibid.,* 4085-4089.

[26] *Ibid.,* 4089-4092.

[27] *Mahābhārata,* I, 93, 3680.

[28] *Ibid.,* 3681-3682.

[29] Véase pp. 300-313.

[30] Véase p. 422, n. 19.

[31] *satyena me dyauśca vasuṃdharā ca*
tathaivāgnir jvalate mānuṣeṣu
na me vṛthā vyāhṛtam eva vākyaṃ
satyaṃ hi santaḥ pratipūjayanti
[…]
sarve ca devā munayaś ca lokāḥ
satyena pūjyā iti me manogatam.

[32] Aquí, la edición de Calcuta intercala un verso rechazado, con razón, por la edición de Poona.

[33] Pehlevi *Yam, Yam-šēt* (véase *supra,* p. 244). Remitimos al lector, respecto a todo esto, al libro de Christensen, *Les types du premier homme…,* II, 1934, señalado en la p. 414, n. 7.

[34] Véase pp. 241-243.

[35] Véase p. 418, n. 24.

[36] Christensen, p. 13.

[37] *Ibid.,* p. 23.

[38] *Ibid.,* p. 69.

[39] *Mohl,* I, 1838, pp. 52-54 (trad., pp. 53-55); Christensen, p. 103.

[40] *gar īdūn ki dān-īd ki man kard-am īn*
ma-rā x^{v}ān bāy-ad ǰahān-afarīn.

[41] Ed. Hermann Zotenberg, p. 16.

[42] *Ibid.,* p. 14.

[43] *Cf. Heur et malheur du guerrier,* 1969, p. 119. Sobre las relaciones esenciales del X^{v}arənah y de Vərəθrağna, genio de la victoria, véase É. Benveniste [y L. Renou], *Vṛtra-Vṛθrağna,* 1934, pp. 7, 31, 49-50. El pájaro Vārəğna, es decir, el halcón (Benveniste, p. 34), es justamente una de las [re]encarnaciones de Vərəθrağna.

[44] El *Zend Avesta,* 1892, p. 625, n. 52.

[45] *Ibid.,* p. 53.

[46] El *Zend Avesta,* II, p. 625, n. 55; además la maza de Feridūn tiene forma de cabeza de toro; *cf.* Feridūn y la medicina, en Tabari, *supra,* pp. 140-141.

[47] *Aspects de la fonction guerrière,* 1958, p. 30 [*Heur et malheur du guerrier,* p. 24]; Marijan Molé había hecho, en forma independiente, la misma aproximación, y la ha desarrollado en sus libros ulteriores.

[48] Reproduzco la traducción de Molé, *La légende de Zoroastre…,* pp. 9 y 11 (texto, pp. 8 y 10); *cf.* el estudio respectivo, pp. 242-249; el texto citado (p. 242) del *Dātastān*

i Dēnīk 37, 35, nos permite suponer, por la semejanza de tres nombres, la existencia de otra lista, con otro titular de la primera función: entre dos menciones del *xvarrah* como tal, completo, aparece Frētōn, Manuščihr y Karsāsp (Ošnar sólo aparece después): "(Varios perfectos nacerán…) el que estará lleno de *xvarrah,* Yam; el que será curandero *(pur-bēšāz),* Frētōn; el que estará dotado de las dos sabidurías *(har 2-xrat),* Manuščihr; el que será muy fuerte *(pur-oǰ),* Karsāsp; el que será de una raza dotada del *xvarrah,* Kai Kavāt…" El orden de las funciones en el *Dēnkart* es el más satisfactorio: 3, 2, 1, (*Yašt* 19: 1, 3, 2; *Dāt. i Dēnīk:* 3, 1, 2).

[49] El único problema estriba en explicar las impropiedades —hay tres— en el texto del *Yašt* 19, menos satisfactorio que el del *Dēnkart,* y que, no obstante, se basa en la misma tradición. Se entrevé la causa de la primera y de la segunda, a saber, la desaparición total de todo carácter de la tercera función (agricultura, medicina…) en la presentación de Θraētaona, que no conserva, sin matices, y no proclama sino su calidad de "victorioso", y también la aberración de establecer un paralelismo, como beneficiarios de las huidas del X^{v}arənah, entre un dios, uno de los más grandes, y dos mortales. *1)* Este texto está inserto en un *Yašt* que, nominalmente consagrado a la Tierra, en realidad es el "*Yašt* del X^{v}arənah*".* Al pasar de uno a otro héroe, el X^{v}arənah se considera ahí lo que generalmente representa una prenda de la elección divina para la victoria (véase p. 418, n. 24), y no se hace ninguna mención, en otros versículos, de otros resultados o manifestaciones de la elección divina que la victoria misma. Por tanto, es comprensible que Θraētaona, al que la tradición imponía aquí como una justificación más compleja, en última instancia se haya simplificado y reducido, si no al tipo, al menos al nivel de Kərəsāspa, pues uno de ellos era "el más victorioso de los victoriosos", y el otro, "el más fuerte de los hombres fuertes". *2)* También es comprensible que "el ser de la primera función", como lo requiere la estructura, haya sido orientado asimismo a la victoria, y que no sea elegido, por ejemplo, por su sabiduría o por su ciencia, o por sus instituciones pacíficas o hasta burocráticas; Miθra corresponde a esta necesidad: incontestablemente "soberano", incluso el más grande de los Yazata, y hasta encargado en parte de lo que era incumbencia (justicia, derecho) del dios soberano indoiranio, *Mitra es al mismo tiempo, por efecto de la reforma zoroástrica, uno de los herederos y sustitutos de Indra, al que se eliminó del panteón: es el dios del combate (del buen combate, de la "cruzada"), un dios armado con el *vazra,* como el Indra hindú está armado todavía con el *vajra,* y en fin, es un dios del que el especialista en la victoria, Vərəθraǧna, no es sino el ayudante. *3)* Por el contrario, no se encuentra ninguna explicación para la tercera impropiedad, la serie de expresiones ordinales ("primero", "segundo", "tercer" X^{v}arənah) respecto a la noción, mucho más satisfactoria, de "repartición" *(baxšišn)* de un *xvarrah* único que encontramos en el *Dēnkart.* Por una parte, es inimaginable que Yima haya poseído al mismo tiempo más de un X^{v}arənah, tres

Xᵛarənah. Por otra parte, al ser su pecado, en todos los textos de todas las épocas, único y exhaustivo, no hay razón para suponer que en un estado más antiguo de la tradición haya pecado tres veces y que, perdonado en dos ocasiones, no se le haya castigado definitivamente sino después de la última reincidencia. Véase pp. 335-338.

[50] Tal es la fabulación en los textos de la época musulmana. Los textos avésticos, mudos sobre la escena del pecado, no contradicen a aquéllos.

[51] Véase pp. 268-269.

[52] Véase pp. 268-269. Irlanda antigua presenta una notable correspondencia con India (y con los indoiranios) en cuanto a la exaltación de la Verdad y en cuanto a los efectos maravillosos de la "verdad del rey". Myles Dillon, *The Archaism of Irish Tradition, Reprints in Irish Studies, from the American Committee for Irish Studies* (Universidad de Chicago), 5, 1969 (reimpreso en los *Proceedings of the British Academy,* 33, 1947), pp. 4-5.

[53] Véase p. 423, n. 31.

[54] Véase pp. 270-271.

[55] *Mythe et Épopée,* I, 1968, citando a Kaj Barr, *Avesta,* 1954, pp. 35-36; véase pp. 291-295.

[56] Esta reducción esencial a la mentira de las otras formas del pecado de Yima (orgullo, rebelión contra Dios, a lo que se añade incluso "el deseo de saber más" de lo que le había revelado Dios) se destaca perfectamente en el pasaje de la *Rivāyat* pehlevi que tradujo Molé, *La légende de Zoroastre…,* 1967, pp. 248-249; se agrega allí: "Quien se ufane de cualidades que no posee, le abandonarán las que sí posee, como le abandonaron a Yam"; *cf.* p. 256, *Dātastān i Dēnīk* 39, 16-17 ("mentira", *druzˇišn*).

[57] Véase pp. 240-242.

[58] Véase p. 252.

[59] *Yasna,* 19, 16-17, es el único texto que menciona en cuarto lugar a los *huītiš,* los artesanos.

[60] J. Darmesteter, *Le Zend Avesta,* II, p. 27, n. 53; É. Benveniste, "Les classes sociales dans la tradition avéstique", en *Journal Asiatique,* CCXXI, 1932, pp. 119-120; *cf. Mythe et Épopée,* I, p. 525.

[61] "La préhistoire indo-iranienne des castes", en *Journal Asiatique,* CCXVI, 1930, pp. 109-130; Benveniste, art. cit., p. 119. *Cf. Grand Bundahišn,* 18, 10, edición de B. T. Anklesaria, p. 158: Yam lo hace todo durante su reinado, con la ayuda de los tres fuegos funcionales; *cf.* la titularidad trifuncional de Yima (*Yašt* 13, 130): *ašaonō yimahe sūrahe pouru. vąθwahe,* "de Yima, conforme al Orden, fuerte, rico en ganado".

[62] Véase pp. 259-260.

[63] Véase pp. 249-250.

[64] Véase pp. 190-191.

[65] Christensen, *op. cit.,* II, p. 12, en donde se leerán los textos paralelos.

[66] *Ibid.,* p. 69.

[67] *Chronique,* traducción de H. Zotenberg, I, 1867, p. 179; Christensen, *op. cit.,* II, p. 86.

[68] *Cf.* las fanfarronadas de Yam en la *Rivāyat* pehlevi (Molé, *La légende de Zoroastre,* p. 248): "Y él afirmó: 'Soy yo quien ha creado el agua, soy yo quien ha creado la tierra… (etc.)'". "Mentía así, no sabiendo sino el hecho de que él era el creador, pero ignorando cómo lo había creado todo."

[69] Traducción de H. Zotenberg, I, p. 63; Christensen, *op. cit.,* II, p. 88.

[70] Véase *supra,* pp. 290-291.

[71] Christensen, *op. cit.,* I, pp. 109-123; Molé, *La Légende de Zoroastre...,* p. 147.

[72] Christensen, *op. cit.,* II, pp. 14-16.

[73] Yima no actúa por propio poder, sino como delegado de Dios; *cf. Dēnkart,* VII, 1, 21-23 (Molé, *op. cit.,* pp. 6-8; trad. pp. 7-9).

[74] La interpretación más probable es la de Harold W. Bailey, *Zoroastrian Problems in the Ninth Century Books,* 1943, pp. 219-224.

[75] En la época en que los diversos pueblos descendientes de los indoeuropeos eran más móviles, sobre todo durante las migraciones, debió existir un más vasto folclor de los desplazamientos de las poblaciones, desplazamientos considerados la consecuencia de conflictos de edades. *Cf.,* las leyendas que relatan la abolición de la costumbre de matar a los ancianos y que a veces terminan con la emigración de los jóvenes: por ejemplo, en Saxo Gramático, VIII, 12-13, Aggo y Ebbo deciden, en el transcurso de una hambruna, no matar a los *senes invalidos,* como se había determinado *(plebiscito provisum est),* sino llevar a los *robustiores* al extranjero. De ahí nació el pueblo de los lombardos (*Mythes et dieux des Germains,* 1939, cap. V, "Conflits d'âges et migrations", pp. 73-75). *Cf.,* en Italia, Rómulo y Remo, que van a fundar Roma para dejar reinar en Alba a su abuelo, restaurado en el trono gracias a los cuidados de los dos hermanos.

[76] Véase pp. 198-199.

[77] Véase pp. 237, 240-242.

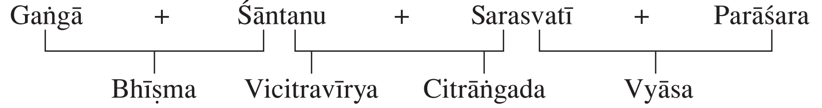
III. Vasu Uparicara

[1] *Mahābhārata,* I, 63, 2334-2419.

[2] Janamejaya es hijo de Parikṣit, hijo de Abhimanyu, hijo de Arjuna.

[3] *Mythe et Épopée,* I, pp. 178-182.

[4] Cuadro de los parentescos (véase p. 231):



[5] Arthur Christensen, *Les types du premier homme…,* I, 1917, pp. 109-123; *Grand Bundahišn,* edición de B. T. Anklesaria, pp. 126-134.

[6] Véase n. 1 de este capítulo.

[7] Esta fiesta ha dado lugar a muchos estudios; en última instancia, con la bibliografía (y sobre todo, con una acertada apreciación de Johann Jakob Meyer, *Trilogie altindischer Mächte und Feste der Vegetation,* 1937), Jan Gonda, "The Indra Festival according to the Atharvavedin", en *Journal of the American Oriental Society,* núm. 87, 1967, pp. 413-429, que insiste en el carácter regio de la ceremonia.

[8] Es él quien hereda el carro, *Mahābhārata,* II, 23, 950; se lo legará a su vez a Jarāsandha (acerca del cual véase pp. 97-109).

[9] Véase *supra,* pp. 250-252.

[10] *Mahābhārata,* XIII, 115, 5647-5652. En lo relativo a problemas muy similares a éstos entre los pitagóricos, véase Marcel Détienne, "La cuisine de Pythagore", en *Archives de Sociologie Religieuse,* núm. 29, 1970, pp. 141-162 (con extensa bibliografía).

[11] *Mahābhārata,* XII, 339, 12818-12858. Sobre las especulaciones referentes al *aja* cósmico, véanse mis "Notes sur le bestiaire cosmique de l'Edda et du *R̥gVeda",* en *Mélanges Fernand Mossé,* 1959, pp. 104-112; y acerca de la sustitución de las ofrendas animales por ofrendas vegetales, véase Sylvain Lévi, *La doctrine du sacrifice dans les Brāhmaṇas,* 1898 [1966], pp. 136-138.

[12] *Mahābhārata,* XIV, 91, 2828-2831.

[13] *yathopanītair yaṣṭavyam,* 2830.

[14] Véase *supra,* pp. 277-279.

[15] Hopkins, *Epic Mythology,* párrafo 69 *(Indra's dhvaja, ketu),* pp. 125-126: *"If it is impossible to bring 'Indra's day' into connection with Indra's festival, it is at least clear that the festival occured after the rains had ceased and when New Year's was celebrated, for in its installation it is specially said that the feast takes place at the end for the year,* gate saṃvatsare." ["Aunque es imposible relacionar el 'Día de Indra' con el festival de Indra, por lo menos resulta claro que el festival ocurría después de que habían cesado las lluvias y cuando se celebraba el día del Año Nuevo, pues en su instauración se dice especialmente que la festividad tiene lugar al finalizar el año, *gate saṃvatsare."*] Pero esta última expresión puede significar, simplemente: "Cuando hubo transcurrido un año después del acontecimiento, en el aniversario del acontecimiento".

[16] I, pp. 179-180; Christensen, *Les types du premier homme…,* II, p. 86.

[17] Edición y traducción de H. Zotenberg, pp. 13-14; Christensen, *op. cit.,* II, p. 97.

[18] Edición Sochau, pp. 216 y 220; Christensen, *op. cit.,* II, p. 99.

[19] Edición y traducción de J. Mohl, I, 1838, p. 52; Christensen, *op. cit.,* II, p. 103.

[20] Sobre las variantes de la tradición de la época musulmana, véase Christensen, *op. cit.,* II, p. 114, n. 2, y el *excursus* sobre "el *Nowrōz",* pp. 138-160.

[21] Véase p. 270; Christensen, *op. cit.,* II, pp. 13-14.

[22] Christensen, *op. cit.,* II, p. 11.

[23] *Zoroastre,* 1948, p. 255; *cf.* pp. 42-43.

[24] *Op. cit.,* II, pp. 21 y 49.

[25] Confróntese el texto del *Sāddār* métrico que cita Christensen, *op. cit.,* p. 94. En India ocurre que Vasu Uparicara sea caracterizado por negarse a realizar sacrificios sangrientos; así, en el *Mahābhārata,* XII, 338, 12760-12761 (a propósito de un gran sacrificio que él celebra): "No hubo allí matanza de animales, y eso, por decisión del rey, que estaba contra la violencia", *na tatra paśughāto 'bhūt sa rājaivāsthito 'bhavat | ahiṃsraḥ…; cf.* el texto de Firdusi que cita Christensen, *op. cit.,* II, p. 49.

[26] Por supuesto, hay otras leyendas acerca del primer consumo (culpable) de alimentos cárnicos. El *Gran Bundahišn,* 14, 21-31, edición de B. T. Anklesaria, pp. 130-132, lo atribuye a Mašya y a Mašyānī. Pero, como señala Christensen, *op. cit.,* II, pp. 48-49, "Mašya y Mašyānī no introdujeron entre los hombres la costumbre de comer carne de animales (párrafo 21); ellos la comen por propia voluntad y así su materia se transforma en materia más grosera" (incluso llegan a comerse a su primera pareja de hijos [§ 31]). En cambio, "Yima es el que enseña a los hombres a comer carne".

[27] Véase p. 426, n. 74.

[28] *Dātastān i Dēnīk,* 39, 18; Christensen, *op. cit.,* II, p. 23: "y obtuvo el perdón del Creador de existencia absoluta, y habló a sus sucesores y les hizo advertencias (?) relativas a la retribución reservada a quienes abandonen el servicio al Creador". Según un poema persa *(ibid.,* p. 73), J̌imšēd, después de morir, sufrió dos mil años en el infierno, al lado del *dēv* Satán; luego, por ruegos de Zoroastro, Dios lo hizo pasar mil años en el purgatorio, y finalmente le permitió ir al Paraíso de los Justos, "donde fue gozoso y feliz".

[29] Véase en la p. 339 otra consideración (acerca de los rituales).

IV. Mādhavī

[1] *Mahābhārata,* V, 105-119, 3718-4046.

[2] *Mythe et Épopée,* I, pp. 532-536.

[3] *Mahābhārata,* V, 105, 3739-3740:

nirbandhatas tu bahuśo gālavasya tapasvinaḥ
kiñcid āgatasaṃrambho viśvāmitro' bravīd idam.
ekataḥ śyāmakarṇānāṃ hayānāñ candravarcasām
aṣṭau śatāni me dehi gaccha gālava mā ciram.

Confróntense, en el antiguo mundo céltico, tanto en Irlanda como en Gales, las vacas blancas de orejas rojas, que se mencionan a menudo (pedidas u ofrecidas) como ganado excepcionalmente precioso, en Osborn Bergin, *Ériu,* XIV, 1940-1946, p. 170.

[4] *Mahābhārata,* V, 113, 3904:

vibhavaś cāsya sumahān āsīd dhanapater iva
evaṃ gurudhanaṃ vidvan dānenaiva viśodhaya.

[5] *Mahābhārata,* V, 118, 3929-3930:

asyāṃ śulkaṃ pradāsyanti nṛpā rājyam api dhruvam
kiṃ punaḥ śyāmakarṇānāṃ hayānāṃ dve catuḥśate.
sa bhavān pratigṛhṇātu mamaitāṃ mādhavīṃ sutām
ahaṃ dauhitravān syāṃ vai vara eṣa mama prabho.

[6] *Ibid.,* 113, 3932:

upalabdham idaṃ dvāram aśvānām iti cāṇḍajaḥ.

[7] *Ibid.,* 113, 3936-3937:

kanyeyaṃ mama rājendra prasavaiḥ kulavardhinī.
iyaṃ śulkena bhāryārthaṃ haryaśva pratigṛhyatām
śulkaṃ te kīrtayiṣyāmi tat śrutvā saṃpradhāryatām.

[8] Las seis partes altas son: los dos senos, las dos caderas, los dos ojos (hay variantes al respecto); las siete partes finas son: la piel, los cabellos, los dientes, los dedos de la mano, los dedos de los pies, el talle y el cuello; las tres profundas, el ombligo, la voz y la inteligencia; las cinco partes rojas son: las palmas de las manos, las comisuras de los ojos, la lengua, los labios y el paladar (también hay variantes a este respecto).

[9] *Mahābhārata,* V, 114, 3940-3941:

bahulakṣaṇasampannā bahuprasavadhārinī
samardeyaṃ janayituñ cakravartinam ātmajam.

[10] *Ibid.,* 114, 3946:

so'ham ekaṃ apatyaṃ vai janayiṣyāmi gālava
asyām etaṃ bhavān kāmaṃ saṃpādayatu me varam.

[11] *Ibid.,* 114, 3949-3950:

nṛpebhyo hi caturbhyas te pūrṇāny aṣṭau śatāni me
bhaviṣyanti tathā putrā mama catvāra eva ca.
kriyatām upasaṃhāro gurvartho dvijasattama.

[12] *Ibid.,* 114, 3952:

iyaṃ kanyā naraśrestha haryaśva pratigṛhyatām
caturbhāgena śulkasya janayasvaikam ātmajam.

[13] Véase p. 262.

[14] *Mahābhārata,* V, 114, 3956:

> *jāto nṛpa sutas te 'yaṃ bālo bhāskarasannibhaḥ*
> *kālo gantuṃ naraśreṣṭha bhikṣārtham aparaṃ nṛpam.*

[15] *Ibid.,* 114, 3958: *kumārī kāmato bhūtvā.*

[16] *Ibid.,* 115, 3979:

> *niryātayatu me kanyāṃ bhavāṃs tiṣṭhantu vājinaḥ*
> *yāvad anyatra gacchāmi śulkārthaṃ pṛthivīpate.*

[17] *Mahābhārata,* V, 116, 3992:

> *aham apy ekam evāsyāṃ janayiṣyāmi gālava*
> *putraṃ dvija gataṃ mārgaṃ gamiṣyāmi parair ahaṃ.*

[18] *Ibid.,* 117, 4004-4011.

[19] *Mahābhārata,* V, 117, 4014-4015:

> *asyāṃ rājarṣibhiḥ putrā jātā vai dhārmikās trayaḥ*
> *caturthaṃ janayatv ekaṃ bhavām api narottamam.*
> *pūrṇāny evam śatāny aṣṭau turagānāṃ bhavantu te*
> *bhavato hy anṛṇo bhūtvā tapaḥ kuryāṃ yathāsukham.*

[20] *Ibid.,* 117, 4017-4018:

> *kim iyaṃ pūrvam eveha na dattā mama gālava*
> *putrā mamaiva catvāro bhaveyuḥ kulabhāvanāḥ.*
> *pratigṛhṇāmi te kanyām ekaputraphalāya vai*
> *aśvāś cāśramam āsādya carantu mama sarvaśaḥ.*

[21] *Ibid.,* 117, 4023:

> *jāto dānapatiḥ putras tvayā śūras tathā 'paraḥ*
> *satyadharmarataś cānyo yajvā cāpi tathā paraḥ.*

Véase p. 421, n. 2.

[22] *Mahābhārata,* V, 117, 4025.

[23] *Ibid.,* 118, 4026-4036.

[24] Véase p. 266.

[25] Véase pp. 302-304.

[26] Véase pp. 213-214.

[27] Como tantas otras leyendas tomadas de los héroes prezoroástricos, ésta, *mutatis mutandis,* ha sido transferida a Zoroastro: añadiendo la leche al relato de *Dēnkart,* VII, 2, 14-35, Śarastānī escribe (Molé, *La Légende de Zoroastre...,* p. 159): "Puso el alma de

Zoroastro en un árbol que hizo crecer en las alturas, y lo rodeó de setenta nobles ángeles. Lo plantaron en la cumbre de una de las montañas de Azerbeidjan, a la que se le da el nombre de *Asnavandgar. Mezcló enseguida el cuerpo de Zoroastro con la leche de vaca. El padre de Zoroastro bebió esto. La leche se convirtió primero en esperma y luego en embrión en el vientre de su madre. Satán lo atacó y lo hizo sufrir, pero la madre oyó una voz del cielo que le daba instrucciones para que se curara. Y se curó". *Cf.* Harold W. Bailey, *Zoroastrian Problems in the Ninth-Century Books,* 1943, p. 27, n. 2.

[28] En sánscrito clásico, *mādhvī* subsiste al lado de *mādhavī,* con los mismos significados: "especie de alcohol", "flor primaveral". Después de escuchar mi conferencia acerca de Medb y Mādhavī, un distinguido graduado de la Universidad de Chicago, Akos Östör, que vivió mucho tiempo en Bengala Occidental, me envió la siguiente nota: *"It is common knowledge that the* Mahu (*or, coloquially,* Mau) *flower causes intoxication. In the Bankura and Birbhum districts of West Bengal the flowers may be eaten raw, or liqueur may be distilled from the honey of these big flowers, in both cases the effect being much the same. The people also feed the flowers to cows to increase the cow's milk supply. The Mahua is a huge, spreading tree, its leaves are dark green, large and shiny. The flowers are very big and white. In English the tree is known as a kind of butter-tree, the flower, as the honey-flower. There is a reference to these qualities of the flower in one of Tarashankar Bannerjee's novels. In a beautiful passage he invokes the effects of the Mahua flower (its relation to intoxication and milk) and thus creates an atmosphere of nostalgia. The novel is called* Ganadevota, *it was published by Pearl Publications* (Bombay, 1969, pp. 184-186). *It was this passage that made me think of the connection with your argument about the charming Mādhavī. Later I found a reference in L. S. S. O'Malley's* District Gazetteer of Bankura *(1908) to the revenue gained by the Government from the taxes on liqueur made from the* mahua *flower. Distillation was quite an industry then".* ["Es bien sabido que la flor *Mahu* (o, coloquialmente, *Mau*) provoca embriaguez. En los distritos de Bankura y de Birbhum de Bengala Occidental estas flores pueden comerse crudas, o bien se destila un licor con la miel de estas grandes flores, y en ambos casos el efecto es casi el mismo. La gente también da a comer estas flores a las vacas, para incrementar su producción de leche. El Mahua es un árbol enorme y frondoso, sus hojas son de color verde oscuro, anchas y brillantes. Sus flores son muy grandes y blancas. En inglés el árbol se conoce como una variedad del *butter-tree* y su flor se denomina *honey-flower*. Hay una referencia a estas propiedades de la flor en una novela de Tarashankar Bannerjee. En un hermoso pasaje de esta obra, el autor invoca los efectos de la flor Mahua (su relación con la embriaguez y con la producción de leche) y con ello crea un ambiente de nostalgia. La novela se llama *Ganadevota;* la publicó Pearl Publications (Bombay, 1969, pp. 184-186). Fue este pasaje el que me hizo pensar en la relación con el argumento de usted acerca de la

encantadora Mādhavī. Posteriormente encontré una referencia a este punto en la *Gaceta del Distrito de Bankura* (1908) de L. S. S. O'Malley, sobre los ingresos del gobierno por concepto de los impuestos al licor elaborado con la flor *mahua.* Su destilación, en esa época, era toda una industria."]

[29] Una variante original la propuso Jaan Puhvel, "Aspects of Equine Functionality", en *Myth and Law among the Indo-Europeans,* 1970, p. 167.

IV. Eochaid Feidlech, sus hijas y sus hijos

[1] *Eochaid,* o *Eochu,* genitivo *E(o)chach*. A propósito de este nombre *(*ivo-catus,* "que se bate con el tejo"), véanse la nota y la bibliografía de Françoise Le Roux, *Ogam*, XX, 1968, p. 393, n. 60. En principio, conservo la ortografía de cada fuente. [Jaan Puhvel, *Myth and Law...* (véase n. 29 del capítulo anterior), p. 167, prefiere explicar *Eochaid* mediante *ech,* "caballo".]

[2] Los principales estudios al respecto son: Tomás ó Máille, "Medb Cruachna", en *Zeitschrift für Celtische Philologie,* XVII (el volumen dedicado a Thurneysen), 1928, pp. 129-146; Rudolf Thurneysen, "¿Göttin Medb?", *ibid.,* XVIII, 1930, pp. 108-110, y "Zur Göttin Medb", *ibid.,* XIX, 1931-1933, pp. 352-353 (relacionándola con un caso sumerio de *hiéros gamos*); Alexandre Haggerty Krappe, "The Sovereignty of Erin", en *The American Journal of Philology,* LXIII, 1942, pp. 444-454; Josef Weisweiler, *Heimat und Herrschaft, Wirkung und Ursprung eines irischen Mythos,* 1943, sobre todo el capítulo VI ("die Herrschaft über Irland"), pp. 86-120 (especialmente las pp. 91-104); Alwyn y Brinley Rees, *Celtic Heritage,* 1961, pp. 73-75; Françoise Le Roux-Guyonvarc'h, *Celticum,* XV, 1966, pp. 339-350 de su comentario al *Tochmarc Etaine* (pp. 328-374, con anexos etimológicos de Christian Guyonvarc'h, pp. 377-384). Lo que sigue resume, con T. ó Máille, el texto fundamental, el *Cath Bóinde,* publicado y traducido por Joseph O'Neill, *Ériu,* II, 1905, pp. 173 (introducción), 174-184 (texto) y 175-185 (traducción).

[3] O'Neill, pp. 176-177; ó Máille, pp. 130-131.

[4] Véase Myles Dillon, "The Act of Truth in Celtic Tradition", en *Modern Philology,* XLIV, 1946-1947, p. 140.

[5] O'Neill, pp. 176-180 y 177-181; ó Máille, pp. 131-133.

[6] O'Neill, pp. 176-182 y 177-183; ó Máille, p. 134.

[7] O'Neill, pp. 182-184 y 183-185; ó Máille, pp. 135-136.

[8] Thurneysen, pp. 108-109.

[9] *Táin Bó Cuailnge,* ed. Ernst Windisch (versión del *Book of Leinster*), p. 6 (p. 7 de la traducción). Por otra parte, al principio de la *Táin,* Medb enumera a los cuatro pretendientes

a los que ella ha eliminado por preferir a Ailill: por sí mismos, estos cinco personajes representan a los cinco Cóiced de Irlanda, como bien lo ha hecho notar Windisch, pp. 4 y 5.

[10] ó Máille, pp. 136-139, en donde el lector encontrará todas las referencias.

[11] *Esnada Tige Buchet,* edición y traducción de Whitley Stokes, *Revue Celtique,* XXV, 1904, p. 23 (p. 24 de la traducción); *cf.* p. 34, variante.

[12] Maura Power, "Cnucha Cnoc os Cion Life", en *Zeitschrift für Celtische Philologie,* XI, 1917, p. 43 (48 de la traducción), dístico 30:

doratsat Laighin na lann righi do mac righ Eirenn.
nocor fhaidh Medb lesin mac nirbo righ Eirenn Cormac.

Traducción de M. Power: "*The Leinstermen of the spears made over the sovereignty to the son of the king of Eire; not until Meadhbh was united to the son [of the king of Ireland, i.e. of Cathaoir Mor] did Cormac become king of Eire.*" ["Los hombres de Leinster, los de las lanzas, cedieron la soberanía al hijo del rey de Eire; sólo hasta que Medb se unió al hijo (del rey de Irlanda, es decir, de Cathaoir Mor), Cormac se convirtió verdaderamente en rey de Irlanda."]

[13] Resumo acerca de Naill: Standish O'Grady, *Silva Gadelica,* 1892, I, pp. 326-330 (texto), II, pp. 368-373 (traducción); *Ériu,* IV, 1910, Maud Joint, "Echtra Mac Echdach Mugmedoin", pp. 104-106; Whitley Stokes [mismo título], en *Revue Celtique,* XXIV, 1903, pp. 190-207; Krappe, pp. 448-449.

[14] Resumo acerca de Lugaid: el *Cóir Anman,* ed. por Whitley Stokes en *Irische Texte,* III, 2, 1897, § 70, pp. 316-322 (317-323, en la traducción); *cf.* Krappe, pp. 444-445, con la variante del *Dindṣenchas* en verso.

[15] Un poco más adelante ella se renombra: "Yo soy la Soberanía de Irlanda", *missi banflaith hErenn*.

[16] Krappe, pp. 447-448, relaciona entre sí ciertos hechos griegos e iranios que ciertamente hay que separar: por ejemplo, el carnero de la historia de Ardasir es otra cosa, una de las reencarnaciones de Vərəθrağna, genio de la victoria, como lo es, por otra parte, el jabalí.

[17] ó Máille, pp. 142-243; Weisweiler, p. 92.

[18] La historia de Niall, véase n. 13 de este capítulo: "Soy la Soberanía —dice la encantadora muchacha— y, así como me has visto primero fea, embrutecida, repugnante, y sólo bella al final, lo mismo sucede con el poder regio; no puede ser ganado sino tras rudos combates, pero al final quien resulta ser el rey se muestra benévolo y noble", *Silva Gadelica,* I, p. 329, II, p. 372; "La realeza es ruda *(garb)* al principio, dulce *(blaith)* a la mitad y apacible *(saim)* al final", *Ériu,* IV, 1910, p, 106; *cf. Revue Celtique,* XXIV, 1903, p. 200. Krappe, p. 451, abusa de una expresión poética de al Thaʿālibī (ed. y trad. de H. Zotenberg, p. 137), de la que hace artificialmente una "tra-

dición" para atribuir a Irán una leyenda homóloga: "[Zaw] había recibido la realeza de Afrāsyāb cuando ella tenía la apariencia de una vieja fea y desdentada; la transmitió a Kay Qobādh cuando tenía la apariencia de una joven recién casada"; el autor señala simplemente, en su florido estilo, cuánto había mejorado la situación de Irán gracias a Zaw, entre el final de la usurpación de Afrāsyāb y el advenimiento del fundador de la dinastía de los kayánidas.

[19] P. 261.

[20] Edición Windisch, 1905, p. 6.

[21] Pp. 130-131.

[22] Edición Windisch, p. 4.

[23] Weisweiler, pp. 112-114, con un análisis de las opiniones acerca del sentido de Medb; véase pp. 214-217.

[24] Weisweiler, p. 113.

[25] *Ibid.,* p. 112.

[26] Pp. 113-114.

[27] ó Máille, art. cit., p. 144, ha interpretado uno de los nombres de Connaught, *Cóiced (n-) Ólnecmacht,* como "la provincia de la Bebida de la Impotencia" (embriagante). Pero esta explicación ha sido objetada: M. A. O'Brien, en *Ériu,* XI, 1932, pp. 163-164, interpreta *Cóiced ól nÉcmacht,* "la provincia más allá del tramo de tierra infranqueable", ya que Connaught está separado de Ulster por una serie casi infranqueable de lagos y de pantanos, obstáculos a los que hace alusión la literatura antigua.

[28] ó Máille, p. 145.

[29] Véase pp. 320-325 y antes 261-262.

[30] Véase p. 264.

[31] Véase p. 266.

[32] *Celtic Heritage,* p. 75, con referencias a Krappe y a Coomaraswamy.

[33] *Mythe et Épopée,* I, p. 122.

[34] Paul-Émile Dumont, *L'Aśvamedha,* 1927, pp. 152-154.

[35] Pero Medb no es una cortesana: ¡al contrario, paga a sus compañeros de lecho! Acerca de este inútil debate de moralidad, véanse en último término las acertadas observaciones de F. Le Roux, *Celticum,* XV, pp. 341-342.

[36] Véase pp. 310-312.

[37] Esta manera de embriagar no es ajena a Medb, de la que dice el *Dindśenchas* en verso (ed. por Edward Gwynn, IV, 1913, p. 366): "Era tal la gloria de Medb —y tal era la excelencia de su belleza—, que todo hombre que la miraba perdía dos tercios de su valor", F. Le Roux, *Celticum,* XV, p. 343.

[38] Véase pp. 316-317.

[39] Véase p. 305.

[40] En última instancia, véase *La Religion romaine archaïque,* 1966, pp. 31-32 y 557-558.

[41] En Roma, otro "modelo" de cinco partes (en realidad, cuatripartita, con una subdivisión) en círculos concéntricos parece haber prevalecido en un motivo del todo diferente, en el que más bien habría que considerar una referencia a los puntos cardinales. Varrón, en *De lingua latina,* 5, 33, dice que los augures públicos distinguían cinco especies de terrenos: *ager Romanus,* evidentemente en el centro; *ager peregrinus,* ciertamente el más cercano a Roma (con su variedad privilegiada, *ager Gabinus,* que es el mismo *peregrinus,* pero con *auspicia singularia*); el *ager hosticus* y el *ager incertus.*

[42] Véase p. 432, n. 2; p. 176 (traducción, p. 177).

[43] Los irlandeses han propuesto otras etimologías.

[44] Esta palabra está emparentada con el indoiranio **yama* y con el antiguo escandinavo *Ymir*. El védico Yama y el iranio Yima son también los protagonistas de historias de incestos con sus hermanas (propuestos por ellas y rehusados por ellos, o cometidos; véase pp. 240-241). Este Lugaid tuvo por maestro de armas a Cúchulainn, *Cóir Anman,* § 211 = *Irische Texte,* III, 2, 1897, p. 374 (traducción, p. 375). El gusto por el incesto estaba en la familia, o por lo menos en Clothra, quien reincidió con este hijo, Lugaid: *Eochadii f(eidhlech) filia Clothra mater Lugadii riab nderg, qui trium Finnorum filius; ipsa quoque mater Cremthanni, qui et eiusdem Lugadii filius",* Standish O'Grady, *Silva Gadelica,* 1892, II, p. 544 (XXIII, IV, *c*). Otra etimología explica *emna* como la ciudad de *Emain* (Macha).

[45] *Corob e Eochaid Feidleach rochuindid in itchi næmda cen mac indeog a athar for Erind e obrath, cor firad sin*.

[46] En otras versiones del tema (en *Aided Medba,* por ejemplo, véase p. 436, n. 53), este Conall Anglondach no es un hijo, sino un hermano de Eochaid Feidlech, quien no tiene más hijos que los trillizos.

[47] Whitley Stokes, "The Rennes Dindsenchas, 1st. Supplement", en *Revue Celtique,* XVI, 1895, pp. 148-149 (149-150 de la traducción).

[48] *Irische Texte,* III, 2, 1897, § 102, p. 330.

[49] Véase p. 432, n. 2; pp. 176-178 (trad. pp. 177-179).

[50] Es ella, por ejemplo, la que duerme al lado de Conchobar en *Tochmarc Ferbe* (ed. y trad. por Windisch, *Irische Texte,* III, 2, 1897, pp. 472-473) cuando se aparece una bellísima mujer que anuncia los acontecimientos de la *Táin Bó Cuailnge*.

[51] *Is i cuis fa tuc rig Ereand na hingina sin do Concobar, air is le h-Eochaid Feidleach dothoit Fachna Fathach i cath Lithrechruaidi sa Corand, conad na eric tucad sin do, mailli re rigi n-Ulad do gabail do irreicin tar clandaib Rudraidi, conad he cet adbar comuachaid Thana Bo Cuailnge facbail Meadba ar Conchobar da a indeoin*. *Cf.* F. Le Roux, *Celticum,* XV, p. 344.

[52] Como Mādhavī es devuelta por su padre a Gālava, para evitar el deshonor de no dar la limosna pedida.

[53] *Celticum,* XV, 1966, pp. 342-343, en su comentario al *Tochmarc Etaine* (véase *supra,* p. 435, nota 46). Según este texto, Eochaid no tiene sino tres hijos, los trillizos, y tres hijas: Eithne "la Horrible", Clothru y Medb.

[54] Véase pp. 309-310.

[55] *Irische Texte,* III, 2, 1897, § 105, p. 332 (p. 333 de la traducción); el párrafo precedente explica el nombre común de los tres hermanos como *emain,* "gemelo"; véase *supra,* p. 435, n. 44.

[56] Tito Livio, II, 32, 7-12, y textos paralelos.

[57] *R̥gVeda* X, 90, 12.

[58] P.-E. Dumont, *L'Aśvamedha,* 1927, pp. 152-154, 271-272 y 329-330; *La Religion romaine archaïque,* 1966, p. 217.

[59] *The Pravargya, an Ancient Indian Iconic Ritual = Deccan College, Poona, Building Centenary and Silver Jubilee Series,* LVIII, 1968, pp. 11 y 124-125.

[60] Eso no contradice lo que ya se ha dicho, pp. 323-325, acerca de un punto particular (la atenuación de la figura de "la Embriagadora" en Mādhavī).

[61] *Cf.* lo que se ha dicho de la Satana oseta en *Mythe et Épopée,* I, 1968, pp. 562-563.

PERSPECTIVAS

[1] Véase pp. 270-274 y 298-299 (Yima), 293-295 (Uparicara) y 266-267 (Yayāti).

[2] *Le Type du premier homme…,* II, 1934, pp. 53-54.

[3] Pp. 76-78 y 99-101; pp. 73-75 y 96-97 de la edición alemana, *Aspekte der Kriegerfunktion bei den Indogermanen,* 1964.

[4] Véase pp. 21-27.

[5] Pp. 75-76 y 94-95.

[6] En última instancia, véase *Mythe et Épopée,* I, 1968, pp. 271-281; *Heur et malheur du guerrier,* 1969, pp. 14-17; *Idées romaines,* 1969, 2ª parte, cap. IV.

[7] Por ejemplo, Dionisio de Halicarnaso, 2, 56.

[8] Tito Livio, I, 31, 8.

[9] *Ibid.,* I, 58-60.

[10] Por ejemplo, *ŚatapathaBrāhmaṇa,* V, I, 5, 1-6.

[11] Acerca de las implicaciones de esta correspondencia, véase *La Religion romaine archaïque,* 1966, pp. 31-32 y 550-551.

[12] "Les cultes de la *regia,* les trois fonctions et la triade Juppiter-Mars-Quirinus", en *Latomus,* XIII, 1954, pp. 129-139; *La Religion romaine archaïque,* 1966, pp. 177-179. La *regia* fue exhumada por Frank Brown: "The Regia", en *Memoirs of the American Academy in Rome,* XII, 1935, pp. 67-88, pl. IV-VIII (*cf.* Giuseppe Lugli, *Roma*

antica, il centro monumentale, 1946, pp. 212-215: "Regia Pontificis"). Unas excavaciones más recientes han descubierto construcciones que datan del siglo VII (vestigios de una aldea) y del VI (vestigios de un pequeño templo); la *regia* fue construida a principios del siglo V; véase Frank Brown, "New soundings in the Regia, the evidence from early Republic", en *Les origines de la république romaine, entretiens sur l'antiquité classique de la fondation Hardt,* XIII, 1967, pp. 47-64 y tres planos. Debo un comentario preciso de estos planos a la complacencia de Susan Dawney (UCLA), quien participó en las últimas excavaciones y piensa que el edificio del siglo V reprodujo un plan arcaico (así como también es arcaica la forma de construcción del pozo añadido posteriormente al patio).

[13] "Le *rex* et les *flamines maiores",* en *Studies in the History of Religion*s (*Supplement to "Numen",* IV), *The Sacred Kingship* (VIII Congreso Internacional de Historia de las Religiones, Roma, abril de 1955), 1959, pp. 407 y 417; resumido en *La Religion romaine archaïque,* pp. 557-558.

[14] Sobre Ops (dualidad de las fiestas, epíteto, relaciones con Quirino; relaciones entre las funciones tercera y primera), véase el último ensayo de *Idées romaines,* 1969.

[15] Sobre Vulcano y las Volcanalia, véase *La Religion romaine archaïque,* pp. 315-317.

[16] Tíbulo, I, 4, 68; Ovidio, *Tristes,* 2, 24, etcétera.

[17] *Volcanus (ignis): Eneida,* V, 662 (*cf.* 660) y IX, 76; *deum genetrix Berecynthia, Mater, Cybele,* IX, 92, 94, 108, 117, y X, 220; *aequoris deae, pelagi nymphae;* IX, 102-103, y X, 220-221, 231; *Cymodocea,* X, 225; Eneas, 219-261; acerca de Eneas como prefiguración de Rómulo, véase *Mythe et Épopée,* I, 1968, pp. 337-422 ("Un dessein de Virgile").

[18] *Ymlyc croth morwyn,* William John Gruffydd, *Math vab Mathonwy,* 1928, p. 2. Acerca de la estructura de la primera parte de esta rama del *Mabinogi* (los hijos de Don), véase *Heur et malheur du guerrier,* 1969, pp. 130-132; acerca de la estructura de la segunda parte (la niñez de Lleu), *Mythe et Épopée,* I, p. 189, n. 1.

[19] *Snorra Edda Sturlusonar,* edición Finnur Jónsson, 1931, p. 39.

[20] *Ibid.,* p. 38.

[21] *Ibid.,* p. 67.

[22] *Ibid.,* p. 40.

[23] En el episodio de Balderus-Høterus, III, II, 4 de la edición de Jørgen Olrik y Hans Ræder, 1931; acerca de este episodio, véase *Del mito a la novela,* FCE, México, 1973, apéndice III.

[24] *Snorra Edda,* p. 38.

[25] *Cf. Mythe et Épopée,* I, p. 234, n. 1.

[26] Se trata, en efecto, de la tierra como materia de un reino (primera función), y no de la tierra como proveedora de alimentos (tercera función); véase una situación

similar a ésta en *Mythe et Épopée,* I, pp. 596-597. No veo qué elementos de *Vegetationsgöttin* contendría el expediente de Gefjun (Jan de Vries, *Altgermanische Religionsgeschichte,* 1957, pp. 329-331).

[27] E incluso en la versión más *evemerizada (Ynglingasaga),* cuando Óđinn emigra de Dinamarca a Suecia, ella se queda en Zelanda, se casa con Skjöldr, y así la encontramos en el origen de la dinastía danesa de los Skjöldungar.

NOTA DE 1977

Los tres estudios reunidos en este libro no han suscitado muchas discusiones, y por mi parte no tengo que añadirles grandes cambios.

En el primero (pp. 68 y 111-112) se me ha objetado que la sexta ofensa de Śiśupāla a Kṛṣṇa no es homogénea con las cinco enumeradas anteriormente. Esto es verdad, y quizá hubiera yo debido recalcar esta diferencia entre los tratamientos del mismo tema: Heracles y Starcatherus perecen por efecto del último de los tres pecados que cometieron y que están distribuidos en las tres funciones (de igual manera, la caída progresiva de Indra se efectúa a causa de su tercer pecado, que pertenece a la tercera función). La fatalidad que se abate sobre Śiśupāla es más compleja: comete sucesivamente los 100 pecados que en su nacimiento no le son impuestos, sino concedidos, o más bien tolerados (p. 65), y de los cuales los cinco ejemplos que elige su acusador del conjunto de faltas se distribuyen precisamente en las tres funciones; pero, por lo mismo que fueron tolerados de antemano, no atraen sobre el pecador ninguna sanción; en consecuencia, para perderlo, es preciso que cometa un pecado suplementario, fuera de serie y fuera de estas funciones; una especie de acto de lesa majestad que se cometa directamente contra Kṛṣṇa-Viṣṇu. Este enriquecimiento del tema no altera su significado, y por el contrario lo realza con toda la potencia mística asociada al personaje Kṛṣṇa.

Respecto al texto de la p. 127, acerca del párrafo 9, sobre las variantes de la herida de Filoctetes, véase P. Vidal-Naquet, "Philoctète et l'éphébie", en *Annales E.S.C.,* 1971, 3-4, pp. 625 (Sófocles) y 630 (Servio, *ad Aen.* 3, 402).

La segunda parte ha inspirado a mi amigo Stig Wikander menos una crítica que un reproche, que se encontrará en la RHR 185, 1974, pp. 3-8, con el título de "Épopée et mythologie, examen critique de récentes publications de G. Dumézil". Quizá, en efecto, haya yo presentado demasiado brevemente (pp. 144 y 221-231) la conocida tesis de Wikander, a la que me he adherido desde hace mucho, acerca de la identidad de raíz de los motivos de las epopeyas hindú e irania, y sobre la estructura del *Shāh Nāmeh*. Es lamentable que el autor no haya publicado todavía sus *Haskell Lectures* de 1967 (*cf.* la p. 7): cuando le sucedí en esa cátedra, en 1968, en el mismo honor, por desgracia *uerba uolauerant.* Las dos conferencias cuyos textos me comunicó después están llenas de novedades importantes.

Wikander también me ha llamado la atención acerca de un viejo artículo de Hyacinthe de Charencey, "Djemschid et Quetzalcoatl", publicado en la *Revue des Traditions Populaires,* núm. 8, 1893, pp. 241-247. Como siempre, este curioso benefactor de los estudios orientalistas navega peligrosamente entre los escollos y los rápidos del ingenio, pero nos hace reflexionar.

La tercera parte, que se había preparado en las *Haskell Lectures* de 1968, se publicó en inglés en la Universidad de Chicago, en 1973, con el título de *The Destiny of a King.*

No tengo ninguna modificación que hacer en la comparación de Mādhavī con Medb (y con Clothru). Un crítico atento, mostrándose sensible a las analogías de los dos personajes, me ha preguntado: "Pero, si es verdad que Medb es en algún sentido el correlativo objetivo de las creencias indoeuropeas acerca de las virtudes de la realeza, ¿por qué algunos relatos la pintan con colores tan sombríos?" A esto hay que responder que no es preciso entender las *virtudes* en el sentido cristiano de esta palabra. Lo que Medb rechaza como "no regio" en su célebre exigencia es nada menos que los celos, la cobardía y la avaricia; esta elección no le impide ser, cuando así le place, *ruthless* o *treacherous.*

NOTAS DE 1982

No ha habido nuevas discusiones acerca de los datos hindúes y escandinavos de la primera parte, sobre la que está en proceso de publicación una traducción al inglés, presentada por el profesor Jaan Puhvel, que será editada por la Universidad de California con el título de *The Stakes of the Warrior*.

En la página 118, lín. 11-12 de abajo arriba, hay que hacer una advertencia. Varios autores, al utilizar este libro, parecen haber interpretado que la primera falta de Heracles consiste en haber matado a sus hijos en medio de su locura. Esto no es exacto: su *falta* consiste en haber desobedecido la orden de Zeus al vacilar en ponerse al servicio de Euristeo y en haber comprometido así el convenio entre Zeus y Hera en una cuestión que concernía a la realeza; el *castigo* consistió en una locura cuya consecuencia, que merecía *expiación*, fue el asesinato de los niños.

Por lo que toca a las páginas 118-125, hay que anotar que ni en esas páginas ni en el texto de *Heur et malheur du guerrier*, de las que son un resumen, he pretendido jamás que *todo* Heracles, con su complejo carácter, sus hazañas, su situación póstuma de héroe-dios y sus cultos, se conformara al cuadro de “los tres pecados funcionales del guerrero”: Heracles no es ni Starkađr ni Śiśupāla, y cada uno de estos héroes tiene una personalidad propia; sólo he querido insinuar la probabilidad de que este cuadro, aunque no esté atestiguado como tal, en forma completa, sino en las “sumas” de Diódoro y de la *Biblioteca*, era antiguo, indoeuropeo, y que el motivo heracleano, inmenso e indefinidamente extensible, lo había encontrado preparado para recibirlo y organizarlo. Ya preveía yo que habría especialistas en Grecia que me atribuirían un imperialismo que no profeso en absoluto. Fue para mí una agradable sorpresa tener que esperar tanto tiempo (*Aspects de la fonction guerrière,* primera versión de *Heur et malheur du guerrier,* data de 1956). Finalmente, después de 25 años, mi espera tuvo su recompensa. En el artículo “Heracles”, que redactó Nicole Loraux para el *Dictionnaire des mythologies* de la casa Flammarion (1981), se lee (vol. I, p. 497b) que “Heracles no se deja reducir ni al héroe dórico de Wilamowitz, ni al demonio de la vegetación, tan caro a J. Harrison, ni al guerrero duméziliano con sus tres pecados.” ¿En dónde he hecho esta aflictiva “reducción”? No se pide a Loraux, aunque varios pasajes de su artículo hagan pensar que podría hacerlo útilmente, llevar a cabo estudios comparativos para los cuales, visiblemente, no tiene el menor gusto; pero, puesto que se siente obligada a pronunciar una sentencia, ¿no debería estar al corriente de los prin-

cipales desarrollos del tema? Ahora bien, en 1981 ella no conocía sino *Heur et malheur du guerrier* (publicado en 1969) ["el conjunto del libro esclarece mejor la figura de Heracles que las páginas explícitamente consagradas a los tres pecados de Heracles, que, por mucho que se quiera probar, apoyan poco la convicción"] e ignoraba la publicación del presente libro (1971), con las confirmaciones y los arbitrajes, y con los nuevos problemas, también, que aporta a este expediente la leyenda de Śiśupāla.

Anotación sobre las páginas 118-123. Acerca de Deyanira y, generalmente, sobre los matrimonios de Heracles, véase mi libro *Mariages indo-européens*, 1979, pp. 59-63.

P. 130, lín. 9-14. Esta comprobación de la ausencia del tema de los tres pecados funcionales del guerrero en la epopeya irlandesa ha sido brillantemente desmentida por David J. Cohen, *Celtica*, núm. 12, 1977, pp. 112-124: en la *Buile Suibhne*, la vida del guerrero errante Suibhne Geilt está señalada por dos faltas reales y por una falsa acusación que provoca su muerte: él ofende a san Ronan; huye del campo de batalla de Magh Rath; acusado de adulterio, muere violentamente en la casa de san Moling, no sin antes haber recibido el sacramento de los moribundos de manos de este santo.

La colecta de las comprobaciones de este tema sigue su curso. Daniel Dubuisson ha reconocido una, importante, en la estructura de la segunda epopeya hindú: "Trois thèses sur le Ramayana", en *Annales E.S.C.,* 1979, pp. 464-489 ("las tres faltas", pp. 466-474, "de las tres faltas a las tres funciones", pp. 474-477). Otras utilizaciones, en otras sociedades indoeuopeas, están analizándose.

Segunda parte, pp. 216-217. El término lidio *kavi* es sin duda un préstamo tomado del iranio, lo cual plantea un problema, dada la diferencia de las utilizaciones, pero lo cual reduce al dominio indoiranio el alcance de la concordancia Kāvya Uśanas-Kavi Ūsan.

Pp. 207-220. Acerca del carácter mítico o histórico de los Kayánidas, véase ahora: Jean Kellens, "L'Avesta comme source historique: la liste des Kayanides", en *Acta Asiatica Academiae Scientiarum Hungaricae*, núm. 24, 1976, pp. 37-49. El autor concuerda conmigo en lo esencial, con una reserva (p. 42, nota 8). Acerca de Xšaθra, *cf.,* del mismo autor, "L'Iran réformé ou les malheurs du guerrier", en el volumen que las ediciones Pandora y el Centro Beaubourg acaban de consagrar a mi trabajo, *Georges Dumézil* (*Cahiers pour un temps*, II, 1981), pp. 159-172. Personalmente, sigo pensando que Xšaθra, quien ocupa el lugar de *Indra en la lista de los arcángeles que sustituye a la lista de las divinidades indoiranias de las tres funciones, debió conservar, al margen de las especulaciones abstractas que se conservan en los *Gâthâs*, el carácter guerrero de su prototipo (confirmado por los datos védicos y escitas), y que es este carácter conservador el que se manifiesta posteriormente, por ejemplo, en las monedas: de igual manera, bajo las abstracciones (de nombres femeninos) Haurvatāt y Amərətāt,

“Integridad” y “No-Muerte”, sus prototipos, los mellizos *Nāhatya, han debido de sobrevivir puesto que en la angelología judeo-musulmana los dos ángeles (¡muy masculinos!) que llevan sus nombres, Hārūt y Mārūt, son aún los héroes de una aventura cercana a uno de los principales mitos de los Nāsatya védicos. Véase, a este respecto, mi obra *Dieux souverains des Indo-Européens*, 1980, pp. 40-51, especialmente la p. 46, n. 2.

Tercera parte. Los análisis de los capítulos I, II, IV y V están ahora a la vez confirmados, enriquecidos y aclarados por el más bello trabajo de Joël Grisward, *Archéologie de l'épopée médiévale, structures trifonctionnelles et mythes indo-européens dans le Cycle des Narbonnais*, París, Payot, 1981: la correspondencia más completa y la más rica en enseñanzas de Yayāti (con sus hijos y sus nietos) es Aymeri de Narbona (con sus grupos de hijos). Este paralelismo prolongado, difícil de explicar por el azar o por el empréstito cultural, abre vastas perspectivas a nuestro estudio.

Pp. 261-278. Acerca del pecado del soberano (generalmente, el orgullo), desde los más antiguos textos hindúes e iranios hasta el siglo XVII europeo, véase el rápido pero fecundo examen del conjunto de estudios de François Delpech, “Un souverain, un ange et quelques folies: avatars d'un *exemplum* médiéval”, en A. Redondo y A. Rochon, *Visages de la folie (1500-1650), publications de la Sorbonne* (Universidad de París III), 1981, pp. 56-65.

Pp. 298-299. Se objeta cada vez más, desde la publicación de la obra de Humbach, que *Yasna* 32, 8, se refiera al consumo de la carne. Por tanto, sin duda habrá que suprimir estas páginas.

Pp. 307-310. Daniel Dubuisson prosigue la exploración comparativa de la ideología regia entre los pueblos indoeuropeos: “Les talismans du roi Cormac et les trois fonctions”, en *Revue Historique,* 1973, pp. 289-294; “L'équipement de l'inauguration royale dans l'Inde védique et en Irlande”, en *Revue de l'histoire des religions*, 1978, pp. 153-164; “Le roi indo-européen et la synthèse des trois fonctions”, en *Annales E.S.C.,* 1978, pp. 21-34.

NOTAS DE 1986

Sobre el avance de los estudios comparativos a partir de 1982, véanse las observaciones, sobre todo bibliográficas, al final de la quinta edición de *Mythe et épopée,* I, que apareció al mismo tiempo que este volumen.*

Primera parte. Acerca de "los tres pecados del guerrero", el lector se remitirá a la primera parte de *Heur et malheur du guerrier,* en su segunda edición aumentada (Flammarion, 1985). Ahí encontrará, por principio, un análisis detallado de los "tres pecados de Heracles", pp. 100-103, que aquí (véase pp. 118-119) sólo se mencionan brevemente; de "los últimos Tarquinos, padres e hijos", pp. 104-114; de "los tres pecados de Soslan y de Gwynn", pp. 114-125; de hechos célticos, pp. 130-131; a lo que habría que añadir el brillante estudio de Udo Strutynski, "Honi soit qui mal y pense, the Warrior Sins of sir Gawain", en *Homage to Georges Dumézil* (*Journal of Indo-European Studies,* monografía núm. 3, ed. por Edgar Polomé), pp. 35-52.

El libro de Dubuisson sobre el *Rāmāyaṇa,* anunciado en la p. 390, lín. 19-23, se encuentra en proceso de impresión (Editorial Económica).

Segunda parte. Pp. 222-227. La cuestión de las parejas "padre e hijos" acreditados como mellizos se retomará, a propósito de Luhrāsp-Guštāsp (y de Njöđr-Freyr, de los dos Aray armenios), en el *Esquisse* de la cuarta compilación (*Esq.* 76-100), en preparación.

Pp. 204-206 (y 441-443, en "Notas de 1982"). A propósito del sentido correspondiente al indoiranio *kavi,* que debería ser propiamente el de "vidente" (*cf.* la variante con *s* inicial de la raíz: alemán *schauen,* etc.), sería necesario considerar el grupo latino de *caueo* (*cautio,* etc.). Esto constituiría un nuevo ejemplo de correspondencia léxica entre dos nociones: religiosas en India, y jurídicas —o parcialmente jurídicas— en Roma (*cf. Idées romaines: ius, credo,* etc., Gallimard, 1965). En griego, un empleo ritual de la raíz figura como testigo en el nombre de "aquel que predice el futuro mediante el examen del fuego", *pursko(v)os,* y, ya en micénico (otra estructura, en *p*), figura en el nombre del intérprete del vuelo de las aves, *oionôskopos,* etcétera.

Tercera parte. P. 244. Sobre las reparticiones del mundo, véase el *Esquisse* 42, "L'univers de l'augure", en *La Courtisane et les seigneurs colorés,* * 1983, pp. 161-170.

* El autor se refiere, por supuesto, a la edición francesa. [N. del E.]

Pp. 310-313. Si fuese necesario explicar el nombre de la diosa itálica *Mefītis* a partir de *medhu-iti-,* entonces la deidad recibiría, hoy, una orientación que la caracterizaría como maléfica y encargada de presidir una forma menos gloriosa de “intoxicación”.

P. 350, lín. 8 y 9. Sin duda es necesario omitir la equivalencia “Juturna-Cimodócea”; véase *Fêtes romaines d'été et d'automne,* Gallimard, 1975, pp. 64-65, y *Esquisse* 43, “Hora Quirini”, en *La Courtisane…,* 1983, pp. 176-178.

P. 437, n. 18. Véase ahora *Esquisse* 59, “La quatrième branche du *Mabinogi* et la théologie des trois fonctions”, en *L'Oubli de l'homme et l'honneur des dieux,* Gallimard, 1985, pp. 93-111.

P. 391. El libro de Grisward adquiere una importancia cada vez mayor en nuestros estudios. Sería necesario examinar en forma paralela la tradición española de *Los infantes de Lara;* en algunas variantes, estos hermanos se encuentran caracterizados, al parecer, en el marco de las tres funciones.

Apéndice I. Los fragmentos que se se citan de *Mythologie des Indous* han sido restituidos al lugar que ocupan en el cuadro épico que resume Polier y que yo he publicado con el título *Le Mahabarat et le Bhagavat du colonel de Polier,* Gallimard, 1986.

ÍNDICE

CONCLUSIÓN
[355]

APÉNDICES
[361]

NOTAS
[389]

Georges Dumézil continúa aquí su colosal fundamentación de la mitología comparada a través del análisis diacrónico del *Mahābhārata* y otros textos de origen griego, escandinavo e iraní. En ellos, el autor descubre un gran número de coincidencias y analogías que sugieren un origen común. Por un lado, el estudio paralelo de tres personajes —el hindú Siśupāla, el escandinavo Starkaðr y el griego Heracles— arroja un tipo, *el héroe*, como producto de "la apuesta del juego de los dioses". Por otro lado, la comparación entre dos figuras legendarias —el hindú Kāvya Uśanas y el iranio Kavi Usan— pone de manifiesto a un segundo tipo de hombre que se encuentra "entre los dioses y los demonios", *el brujo*. Por último, el análisis conjunto de los gobernantes Yayāti, Yima y Eochaid Feidlech —hindú, iranio e irlandés, respectivamente— revela un tercer tipo, surgido como intermediario "entre los dioses y los hombres", *el rey*. Las analogías que se presentan aquí llevan al autor a afirmar que estas concepciones no pudieron haberse constituido de manera independiente. Estas comparaciones, dice, sólo son posibles si los documentos, considerados en la perspectiva de su época, se someten a un análisis que aclare su plan y su significado.

A lo largo de estos ensayos Dumézil demuestra que a partir de los prototipos comunes han surgido dos o tres líneas divergentes de evolución, de modo que el héroe, el brujo y el rey, evocados desde el fondo de los milenios, no han entregado todavía la totalidad de su mensaje. A más de cuatro décadas de su publicación original, esta obra lleva al lector contemporáneo a mirar más atentamente los puntos en que dichas líneas se han separado y a tratar de unirlas con base en lo que hoy se sabe —pero también en lo que se intuye— de los tiempos, los lugares y los hombres.

www.fondodeculturaeconomica.com